الفيض بين الفلسفة وعلم الكلام

﴿ الفارابى – الكرمانى ﴾

د. رجاء أحمد على
آداب القاهـرة

إهـــداء

إلى أستاذى ومعلمى

أ.د. عاطف العراقى

أهدى إليه ثمرة من ثمـــار غرسه

رجـاء أحمـــد

مقدمة

تعد مشكلة الفيض من المشكلات الفلسفية الهامة التى كان لها أثرها الواضح على الفكر الإسلامى - فلسفى وكلامى - بوجه عام، وترجع هذه النظرية إلى الأفلاطونية المحدثة، فلقد لجأ إليها أفلوطين ليحل بها مشكلة الكثرة والوحدة، فكما هو معروف عن أفلوطين؛ أن فلسفته هى فلسفة البحث عن الوحدة الموجودة وراء الكثرة، ودفاعا من أفلوطين عن هذه الوحدة كان لابد له من القول بالفيض.

وعلى هذا فقد رفض أفلوطين القول بالخلق عن عدم، وقام بوضع وسيط بين الله والعالم، كى ينزه الله عن كل نقص؛ وقد أعجب بعض مفكرى الإسلام بهذه النظرية، وأول من أدخلها إلى الفكر الإسلامى المعلم الثانى - الفارابى[1]- وتأثر بها الشيخ الرئيس، كذلك تأثر بها بعض المتكلمين ومن بينهم الكرمانى، وهو واحد من فلاسفة الإسماعيلية، كذلك تأثر بها إخوان الصفا.

وقد حاول الفارابى والكرمانى أن يوظفا هذه النظرية فى كثير من افكارهما، وعلى هذا فقد حاولا ربط العالم العلوى بالعالم

١- أود أن أشير إلى أن نظرية الفيض الفارابية لم تكن نقلاً خالصاً عن أفلوطين، بل كانت مزيجاً من أفكار شتّى انصهرت جميعها وكونت عند الفارابى نظرية خاصة به، وسوف نشير إلى ذلك فى حينه.

السفلى، بمعنى أنهما دمجا الميتافيزيقا بالعالم الجسمانى، بل أكثر من ذلك ربطا بينه وبين العالم الدينى، وهذا سوف نجده واضحاً تمام الوضوح عند الكرمانى.

وسوف نجد من خلال هذه الدراسة تشابها واضحاً بين الفارابى والكرمانى فى كثير من الأفكار؛ ذلك لأن المصدر فى فكرهما واحد، وهو نظرية الفيض الأفلاطونية، وسوف يتضح من خلال هذه الدراسة التى بين أيدينا مدى تأثر الكرمانى بالمعلم الثانى فى مسالة الفيض أو انبثاق الموجودات وكذا نظريته فى الإمامة، وأن الإمام والفيلسوف معنى واحد.

وإذا كان الفارابى قد حاول إقامة مدينة فاضلة حاكمها يتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل، فإننا نجد الكرمانى وقد تأثر بهذه الفكرة وجعل الإمام هو رئيس هذه المدينة الفاضلة (الدولة الفاطمية) وهو مؤيد من قبل السماء، وهنا نجد مدى تأثير نظرية الفيض فى كل ماتشتمل عليه الحياة الإنسانية إلى حد ان الإسماعيلية وعلى رأسهم الكرمانى قد قلل من شان المعرفة الحسية أو التى تأتى عن طريق اجتهاد، فأى علم لانستطيع أن نحصل عليه إلا من خلال الإمام لأنه موحى إليه، وهنا يختلف الكرمانى مع الفارابى، فمن خلال هذه الدراسة سوف يتبين لنا مدى الاتفاق والاختلاف بين الفارابى والكرمانى، كذا مدى تأثير نظرية الفيض على الحياة فى كل مجالاتها.

الفارابى – حياته ومؤلفاته:

يُعد الفارابى (المعلم الثانى [1]) على رأس المدرسة الفلسفية فى المشرق العربى، بل ويعد أعظم فلاسفتها، والفارابى هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (٣٣٩هـ – ٩٥٠م) من أصل فارسى، أخذ يتجول مابين حلب وبغداد وانتهى به المطاف بدمشق، وقد جمع الفارابى بين المنطق والميتافيزيقا، وتعلم المنطق على يد يوحنا بن حيلان النصرانى، وكذلك كان من أتباع مدرسة (مرو) الفلسفية التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى.

ويغلب على الفارابى الطابع التوفيقى بين المذاهب المختلفة، يتضح ذلك من خلال جمعه بين آراء الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس، ولقد نُسجت حول شخصية الفارابى ومعارفه الأساطير، ويقال أنه كان يتكلم سبعين لسان، وكان لشدة زهده

١- لقب الفارابى المعلم الثانى، لأن أرسطو المعلم الأول، أما سبب تسميته بالمعلم الثانى، فترجع إلى كتابه المسمى بـ (التعليم الثانى) وقصة هذا الكتاب ترجع إلى أن مترجمى المامون أتوا بتراجم مخلوطة لاتوافق ترجمة أحدهم ترجمة الآخر، إلى أن جاء الفارابى فطُلب منه أن يجمع تلك التراجم ويجعل من بينها ترجمة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة، فأجاب الفارابى ووضع كتابه (التعليم الثانى)، فإذا كان ارسطو يُعرف بالمعلم الأول لأنه هذب وجمع ماتفرق من مباحث المنطق ومسائله وأقام بناء متماسك، فكذلك الفارابى الذى جمع وهذب ماترجم قبله، فبهذا كان شبيها بأرسطو، انظر: حاجى خليفة، كشف الظنون، أيضاً هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور، ترجمة محمد عبدالهادى ص ١٩٩، ط٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٧.

لايُرى إلا عند مجتمع شجر أو مفترق ماء، وقد ذهب الفارابى إلى القول بإمكان ثمرة الكيميـاء [1].

لقد وضع الفارابى مجموعة عظيمة من الكتب والرسائل لكنها لم تلق اهتماما كبيراً حتى مطلع القرن التاسع عشر عندما جُمعت مخطوطاته، ويمكن ان نقسم كتب الفارابى على النحو التالى [2]:

أ- مقدمات ومختصرات:

١- كتاب ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.
٢- رسالة فى أغراض مابعد الطبيعة.
٣- رسالة فى أغراض أرسطو فى كل واحد من كتبه.
٤- المختصر الأوسط فى المنطق.
٥- المختصر الأرسطونى فى المنطق.

١- يذهب ابن خلدون إلى القول بأن أصحاب هذا المذهب لايقولون بوحدة الأنواع وانقلاب بعضها إلى بعض، إلا إذا كانوا فقراء عاجزين فإن سينا القائل باستحالتها كان من أهل الغنى، والفارابى كان من الفقراء، لكن فيما أعتقد أن هذا تحليلاً خاطئاً، ذلك لأن الفارابى لو أراد مالاً أو جاها لاستطاع ان يفعل ذلك، ولكنه آثر عيشة التأمل، عيشة الفيلسوف الخالصة.

٢- جميل صليبا:تاريخ الفلسفة العربية ص ١٤٠، ١٤٢، دار الكتاب اللبنانى، سنة ١٩٨١مجموعة رسائل الفارابى، ط١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة ١٩٢٦، أيضاً تشارلز بتروورث فى مقالة "دراسة الفلسفة العربية.

٧- المدخل إلى المنطق.
٨- كتاب بارى ارمنياس لأرسطو.
٩- مختصر جمع الكتب المنطقية.
١٠- غرض المقولات.
١١- معنى الفلسفة.
١٢- الألفاظ المستعملة فى المنطق وغيرها.

ب- **الشروح والتعليقات:**

وقد حازت شروحات الفارابى على عدد كبير من كتب أرسطو منها:

١- شرح كتاب المقولات لأرسطو.
٢- شرح كتاب العبارة لأرسطو.
٣- تعليقات على أنالوطيقا الأول لأرسطو.
٤- شرح كتاب البرهان لأرسطو.
٥- شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل.
٦- شرح كتاب الخطابة لأرسطو.
٧- شرح كتاب المغالطة لأرسطو.
٨- شرح السماع الطبيعى لأرسطو.
٩- شرح السماء والعالم لأرسطو.
١٠- شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطو.
١١- شرح كتاب المجسطى لبطليموس.
١٢- صدر كتاب الأخلاق لأرسطو.
١٣- شرح مقالة النفس للأسكندر الأفروديسى.

١٤- جوامع كتاب النواميس لأفلاطون.

١٥- الشرح الكبير على كتاب التفسير وغيرهما.

ج- ردود على المتقدمين والمعاصرين:

١- الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل.

٢- الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطو على غير معناه.

٣- الرد على يحيى النحوى فيما رد به على أرسطو.

٤- الرد على الرازى فى العلم الإلهى.

٥- مقالة فى وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها.

د- الكتب الخاصة التى تتضمن ماانفرد به من الآراء:

١- كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

٢- كتاب فصوص الحكم.

٣- أراء أهل المدينة الفاضلة.

٤- السياسات المدنية.

٥- رسالة فى السياسة.

٦- تحصيل السعادة.

٧- التعليقات.

٨- الموسيقى الكبير.

٩- رسالة فى احصاء العلوم.

١٠- الدعاوى القلبية.

١١- عيون المسائل، ويقال إنها الثمرة المرضية.

١٢- رسالة فى العقل.

١٣- رسالة فى ماهية النفس.

١٤- مقالة فى شرائط اليقين.

١٤- مقالة فى شرائط اليقين.
١٥- مقالة فى صناعة الكتابة.
١٦- كلام فى الشعر والقوافى. ١٧- كلام فى الرؤ...
١٨- كلام فى العلم الإلهى.
١٩- اتفاق آراء ابقراط وأفلاطون.
٢٠- التوسط بين أرسطو وجالينوس.
٢١- كلام فى الواحد والوحدة.
٢٢- كلام فى الجوهر. ٢٣- كتابة الحروف.
٢٤- رسالة فى إثبات المفارقات.
٢٥- فضيلة العلوم والصناعات.
٢٦- رسالة زينون الكبير اليونانى.
٢٧- رسالة فى مسائل متفرقة.
٢٨- كتاب التنبيه على سبيل السعادة.
٢٩- رسالة فى العقل. ٣٠- كتاب الألفاظ.
٣١- كتاب الملة.
٣٢- رسالة فى النكت فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم.
٣٣- كتاب المقالات الرفيعة فى أصول علم الطبيعة، وغيرها.

وعلى هذه الكتب تخرج ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، وكما قال أوليرى [1] ؛ من الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابى، فكل مايصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد، يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى.

وإذا كان الفارابى قد ترك نسقاً فلسفياً متكاملاً بدايته الإلهيات التى احتلت جزءاً كبيراً من هذه العمارة الفلسفية، فإن موضوع هذه الدراسة وهو نظرية الفيض ، لاينفصل عن هذا الجزء الهام (الإلهيات)، فعندما نتناول الفيض فلا نستطيع أن نتناوله بشكل مستقل عن باقى إلهيات الفارابى والتى تبدأ بالتدليل على وجود الله ثم طبيعة الذات الإلهية، ثم الفيض باعتباره من طبيعة الله، ثم مايترتب عليه فى مسألة خلق العالم، وسوف نتناول فى عجالة سريعة التدليل على وجود الله عند الفارابى.

أدلة وجود الله:

قدم الفارابى مجموعة من الأدلة لإثبات وجود الله تعالى؛ على رأسها الدليل الذى ابتدعه وأخذه عنه ابن سينا وهو دليل الممكن والواجب، ويذكر الفارابى هذا الدليل فى أكثر من مصدر من مصادره كعيون المسائل، ونصوص الحكم والمسائل الفلسفية والأجوبة عليها وغيرها الكثير، وفى هذا الدليل تتجلى نزعة الفارابى المنطقية، ففيه يقسم الموجودات إلى قسمين:

١- أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان ص ١٦٥، عالم الكتب سنة ١٩٦١.

موجودات ممكنة وأخرى واجبة [1]، ثم أخذ يعرف الممكن ثم الواجب، وعند حديثه عن واجب الوجود ميز بين نوعين منه، واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أو كما أسماه جولد زيهر بواجب الوجود النسبى [2]، فواجب الوجود بذاته هو الله، وهو المبدأ الأول لكل وجود وعلة كل كائن، فهو الذى يخرج الموجودات من حال الإمكان إلى حال الوجوب، كى تصبح واجبة الوجود لا بذاتها ولكن بغيرها.

هذا مايذكره الفارابى فى عيون المسائل فيقول: إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى عن علة ، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره [3].

هنا نجد الأثر الأوسطى واضحاً كل الوضوح، فممكن الوجود هو الوجود بالقوة، ثم إذا خرج من القوة أى من حال الإمكان إلى حال الوجوب أصبح موجوداً بالفعل، فلكى يخرج من

١- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٩٥، ٩٦ ط٣، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦.

٢- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبدالهادى أبوريدة ص ٢٣٦، ٢٣٧، لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٧.

٣- الفارابى: عيون المسائل ص ٦٦، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

القوة إلى الفعل يحتاج إلى علة تخرجه، وهى مايسميها الفارابى بوجب الوجود بذاته، وهو الله.

إذن لابد أن نصل إلى واجب وجود بذاته لايحتاج إلى موجود غيره، وكما قال الفارابى : لابد من أن ننتهى إلى موجود لاسبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطه، وكان موضع الطرف الأخير معلولا والأول علة أن يكون الأول أيضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجودها، حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجود لاسبب له [1].

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجودة، ولايجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص [2]، فالفارابى يستدل على وجود الله من الله نفسه وليس من الموجودات، لأن وجود الموجودات تابع لوجوده تعالى.

ونجد دليلاً أخر عند الفارابى، يستند فيه إلى آيات قرآنية، هذا الدليل يتمثل فى النظر إلى الموجودات والتفرقة بين عالم

١- الفارابى : رسالة فى إثبات المفارقات ص٣، ط١ دار المعارف العثمانية حيدر آباد سنة ١٢٤٥هـ.

٢- الفارابى : عيون المسائل ص ٢٣.

الوجود المحض وعالم الخلق، فيقول فى فصوص الحكم: لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود الذات، وتعلم كيف ينبنى عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" [1].

هكذا قدم الفارابى أدلة على وجود الله تعالى، كغيره من الفلاسفة، وهذا على خلاف ماسوف نجده عند الكرمانى، حيث أننا لانجد تدليلا من جانبه على وجود الله تعالى.

طبيعة واجب الوجود (صفات الله):

أثارت مشكلة الصفات الإلهية جدلا طويلا فى تاريخ الفكر الإسلامى، ذلك لأن الحديث عن الصفات يتطلب بالضرورة طرح تساؤل هام وهو هل الصفات الإلهية قديمة أم حادثة، وبمعنى آخر هل الصفات هى عين الذات قائمة بها، أم هى منفصلة عنها، هذا التساؤل هو محور الجدال لاسيما بين المتكلمين.

لقد اختلفت الإجابات، فالبعض ذهب إلى أن الصفات قائمة بالذات، بمعنى أنهم وحدوا بين الذات والصفات، وهؤلاء هم المعتزلة وكثير من الفلاسفة، والبعض الآخر ذهب إلى القول

١- الفارابى: فصوص الحكم، ص ٦، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ.

بأنها منفصلة عن الذات، وعلى رأسهم الأشاعرة، وهناك فريق ثالث نفى الصفات كلية ومنهم الكرمانى.

عندما تناول الفارابى الصفات ، تناولها بشكل قريب من تناول المعتزلة لها، يؤكد ذلك فى مدينتة الفاضلة، إذ يقول: ليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة فيقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها، بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد، ووجود واحد غير منقسم [1]، وعلى هذا فالصفات عند الفارابى تمثل عين الذات وليست زائدة عليها.

ولقد تناول الفارابى الصفات فى كثير من كتبه ورسائله، ويمكن أن نقسم الصفات عند الفارابى إلى صفات إيجابية، وأخرى صفات سلبية، وإن كنا نعتقد أن صفات السلب هى فى نفس الوقت صفات إيجاب، ذلك لأنه عندما ينفى صفة عنه تعالى، فهو فى نفس الوقت يثبت له صفة أخرى، وإليك هذه الصفات.

الوجود:

أهم صفة يمكن أن تطلق عليه تعالى هى صفة الوجود، فعندما نتكلم عن هذه الصفة فنحن فى نفس الوقت بإزاء التدليل على وجود الله، ويعرض الفارابى لهذه الصفة فى كثير من كتبه، فوجوده أكمل الوجود لايشوبه نقص، وأفضل الوجود، كذلك أقدم الوجود، وهو السبب الأول لسائر الموجودات، لأنه

١- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢١، ٢٢، ط١، مطبعة النيل، بدون تاريخ.

كما سبق أن ذكرنا أنه واجب الوجود بذاته، وكما يقول الفارابى فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولايمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود فى أعلا أنحائه وكمال الوجود فى أرفع المراتب [1].

الوحدانية:

تُعد من الصفات الهامة، وذلك لما يترتب عليها من صفات أخرى [2]، وعندما نتكلم عن الوحدانية فنحن نتكلم عن نفى الشريك، فالله واحد لاشريك له، ويبرهن الفارابى على وحدانية الله تعالى، فيقول: يجب أن يكون واحداً، إذ كل اثنين فالواحد متقدم والثانى متأخر، وهذا تقدم طبيعى، وهو تقدم الواحد على الإثنين، وإذا كانا معا فإما أن يشتركا فى جميع الأشياء، فإن اشتركا لم يكن بينهما اثنينية، وان اختلفا: فلا بد وأن يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً، لأن أحدهما واجب الوجود، فإن كان

١- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١، ط١، مطبعة النيل، بدون تاريخ.

٢- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٩٩ : ١٠٦، يعرض د. عاطف فى هذا الكتاب صفات الله تعالى عند الفارابى بشكل غاية فى الوضوح والبساطة.

الآخر أيضاً واجب الوجود لم يتخصص ما وجوده واحد فى مفهوم ماهيته [1]. فماذا تعنى إذا الوحدانية عند الفارابى؟ .

الوحدانية عند الفارابى لها معان كبيرة، وقد أفاض فى شرحها فى رسالته الدعاوى القلبية، وكأن هذه الرسالة هى رسالة فى معنى الواحد، فيرى أن الله واحد بمعنى أنه لايمكن أن يكون لشىء آخر وجود مثل وجوده، فيكونان واجبى الوجود، وهو واحد بمعنى أنه لايجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة، أيضاً هو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له لايجوز أن يكون مشتركاً فيها بل هى له وحده، وأنه واحد بمعنى أنه غير منقسم انقسام الأعظام وسائر الكميات، فيلزم أن يكون لا كمية له، وأن يكون لا أين له ولا متى، فهو واحد بمعنى أن وجوده الذى هو فى ذاته وجود ليس هو غير وجوده به ينحاز عن الموجودات الأخر [2].

ففى إثباته للوحدانية وتعريفه لها ينفى الضد والانقسام والأين والمتى عن الله تعالى فهو واحد من كل جهة، هذه الوحدانية التى دافع عنها الفارابى بكل قوته متأثراً بالقرآن الكريم، وأيضاً متأثراً بأرسطو، فيقول الله تعالى فى كتابه الكريم: "لو كان

١- الفارابى: رسالة زيتون اليونانى ص ٥، ط١، دار المعارف العثمانية حيدر آباد، سنة ١٣٤٦هـ.

٢- الفارابى: رسالة الدعاوى القلبية، ص ٣، ط١ دار المعارف العثمانية حيدر آباد سنة ١٣٤٩هـ، أيضاً: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨.

فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" [١]، وقوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار" [٢].

كذلك تأثر الفارابى بأرسطو، فقد برهن أرسطو على الوحدانية بعبارة غاية فى البساطة والقوة حين قال: ليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين، لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً [٣]، وصفة الوحدانية عند الفارابى ترتبط بفكرة هامة جداً ذكرها فى مدينته الفاضلة، أعنى بها فكرة التمام، والتام هو مالايمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده، ويضرب الفارابى مجموعة من الأمثلة التى توضح فكرة التمام، فالتام فى الجمال هو الذى لايوجد جمال من نوع جماله خارجاً منه، كذلك التام فى الجوهر هو مالا يوجد شىء من نوع جوهره خارجاً منه، وإذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود

١- سورة الأنبياء، آية ٢٢.

٢-سورة الرعد، آية ١٦.

٣- أرسطو: مقالة اللام ص ١١، ضمن كتاب د. عبدالرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، سنة ١٩٧٨.

لشىء آخر غيره، إذن هو منفرد بذلك الوجود ه، فهو واحد من هذه الجهة [1].

وهنا نجد ربطاً من جانب الفارابى بين الوحدانية وفكرة التمام، فالواحد الذى هو واجب الوجود بذاته لابد أن يكون تاماً من كل وجه.

ليس صورة ولا مادة:

تناول الفارابى مجموعة من الصفات كل منها يرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً من هذه الصفات نفى المادة عنه تعالى، فهو ليس بمادة، ولاقوامة فى مادة، ومادام ليس بمادة فهو ليس بصورة، لأن الصورة لايمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، وكان لوجوده سبباً، فكل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته [2]، هنا نجد الأثر الأرسطى واضحاً فى حديثه عن المادة والصورة.

عقل وعاقل ومعقول:

ارتبط القول بنفي المادة والصورة عنه تعالى بإثبات صفة العقل لله تعالى، فلأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه

١– الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤، ٥.

٢– الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢.

فهو عقل بالفعل، لأن المانع للصورة من ان تكون عقلاً بالفعل وجود المادة، فهو خال من المادة والصورة فهو عقل خالص، يعقل ذاته وهو فى تعقله ذاته لايحتاج إلى شيء خارج عن ذاته للقيام بالتعقل بل مكتف بذاته.

فالذات والموضوع تتوحد فى الله تعالى وفيه فقط دون غيره من الموجودات، فيقول فى رسالة "زينون" وقد عقل ذاته بل عقل ذاته هو بذاته، لاشىء آخر سوى ذاته يكون ذلك الشىء سبباً فى تعقله ذاته، بل عقل ذاته بذاته وكان من حيث أنه عقل عاقلاً، ومن حيث أنه معقول ذاته معقولاً، ومن حيث أنه عقل ذاته بذاته لابشىء آخر خارج ومباين عقلاً [1].

بيد أن القول بانه عقل وعاقل ومعقول لاتقتضى التكثر فى ذاته، فهذه الثلاثة فيه معنى واحد، فإن الذات التى تعقل هى التى تُعقل، فهو عقل من جهة ماهو معقول، فإنه عقل وإنه معقول وأنه عاقل، هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم [2]، فالعقل والعاقل والمعقول معنى واحد فيه.

يتضح من هذا القول الأثر الأرسطى، إذ نجد نفس العبارات عند أرسطو فى مقاله اللام حيث وحد بين العقل والعاقل والمعقول، فليس العقل شيئاً غير المعقول، فالعاقلية والمعقولية فيه واحد، فالعقل الأول يعقل العالم، وذلك أنه إذا عقل ذاته

١– الفارابى: رسالة زينون اليونانى الكبير، ص ٥.

٢– الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩.

عـقل انـه مـاهـو فقد تعـقل من ذ ـه أنـه علـة جمـيع الأشـياء ومبدؤهـا [1].

حق وحي:

هـو حق، والحق عنده تابع للوجـود، فهـو حـق لأن وجـوده الذى يخصـه أكمل الوجـود، ويقـال عنـه حـق مـن جهـة مـاهـو معقول، كذلك هـو حق من جهة ذاته، ولايحتاج فى أن يكون حقاً مـاهـو معـقول إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، وحقيقته ليسـت شـيئاً سـوى أنه حق [2].

هكذا ذهب الفارابى فى الصفات مذهب المعتزلـة حيث وحّد بين الذات والصفات.

وننتقل الآن إلى صفة دار حولهـا جدلاً ومناقشـات طويلـة، بـل كـانت مـن أهـم الأسـباب التـى دعـت الغزالـى إلـى تكفـير الفلاسـفة، أقصـد بهـا صفة العلم.

١– ثامسطيوسى: شرح حرف اللام ص ١٢: ٢١، أيضاً شرح ابن سـينا لمقالة اللام، ص ٢٢: ٣٣، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوى .

٢– الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠، ١١.

العلم الإلهى:

من أهم صفات اللــه أنـه عـالم، لكـن مـاطبيعة هـذا العلم؟ يوضح الفارابى طبيعة العلم الإلهى مـن خـلال تفرقته بين العلم القائم على العقل والعلم القائم على الحس.

إن العلم الإلهى لايتغير لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودى لا بالحواس، والعلم العقلى لايتغير، والمستفاد من الحس يتغير [1]، ومن خلال ذلك يتبين أن علمه تعالى علم عقلى كلى، لكننا نجد فى نص آخر للفارابى فى كتابه الفصوص، نجده يستشهد بآية قرآنية تدل على أن اللـه تعـالى يعلم الجزئيات فيقول: علمه الأول لذاته لاينقسم علمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بعد ذاته، ومـاتسقط من ورقة إلا يعلمهـا، مـن هنا يجرى القلم فى اللوح جرياً متناهياً إلى القيامـة، إذا كـان مرتع بصرك ذلك الجناب [2]، هكذا أكد الفارابى على أن العلم الإلهى علم جزئى يرتبط بالثواب والعقاب يوم القيامة.

فإذا كان الفارابى فى النص السـابق يوضح ان علمه تعـالى جزئى، واستشهد بآية قرآنية إلا أننا نجده فى نص آخر يفرق بين مـايعقله الإنسـان، وبين مـاتعقله الأنفس السمـاوية، ويبين أن الأنفس بمـا أنهـا فى مرتبة أرفع وأسمى من المرتبة الإنسانية فهى تترفع أيضاً عن هذا العلم الذى يعلمه الإنسـان، فيقول: أمـا جل

١- الفارابى : رسالة زيتون ص ٦.

٢- الفارابى : نصوص الحكم ص ٥.

المعقولات التى يعقلها الإنسان عن الأشياء التى هى مؤاد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التى هى دونها، فالأول تعقل ذاتها وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده [1].

يوضح الفارابى طبيعة العلم الإلهى من خلال مثالاً عرضه وفيه يفرق بين الرجل الذى يغوص فى المسائل الجزئية والتفصيلات التى قد تضل من كثرة تفريعاتها، وبين الرجل صاحب العقل الذى لاتغيب عنه تلك الجزئيات، لكنه يعبر عنها بشكل كلى، فهكذا يكون العلم الإلهى هو علم بكل شىء لكن على نحو كلى.

هذا مايؤكده الفارابى فى رسالة التعليقات حين يقول: فعلم الأول ليس مثل علمنا، فإن علمنا قسمان؛ قسم يوجب التكثر ويسمى علماً نفسانياً، وقسم لايوجبه ويسمى علماً عقلياً بسيطاً مثله، إذا كان رجل عاقل بينه وبين صاحبه مناظرة، فيورد صاحبه كلاماً طويلاً ويأخذ العاقل ذلك الكلام الطويل فيعرض لنفسه، ويتعين ذلك الخاطر أنه يورد حينئذٍ جميع ماقال من دون أن يخطر بباله تلك الأجوبة مفصلة، ثم يأخذ بعد ذلك فى ترتيب

١- الفارابى: السياسات المدنية ص ٥، ٦، ط١، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ.

صورة صورة، ويعبر عن ذلك التفصيل بعبارة واضحة، وكلا القسمين علم بالفعل.

لكن الأول هو علم مبدأ لما بعده للعلم الثانى، والثانى علم انفعالى، والثانى يوجب الكثرة، والأول لايوجبها، اذ العلم الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل ولايوجب الكثرة، نعلم واجب الوجود يكون على الوجه الأول، بل أشد بساطة وأبلغ تجرداً [1].

يتبين من النصوص أن الفارابى أحياناً يصرح بأن علم الله علما جزئياً، وأحياناً أخرى يقول بالعلم الكلى، فهو لم يحسم القول فى طبيعة هذا العلم، أحياناً يحاول أن يتفق مع الشرع وظاهره؛ فيقول بالعلم الجزئى، وأحياناً أخرى يحاول أن يتفق وطبيعة العقل وتنزيه الله تعالى عن كل تغير ونقص فيقول بالعلم الكلى، فعدم حسم هذه المسالة جعلته متردداً بين العقل والنقل.

عشق وعاشق ومعشوق:

إنه العاشق الأول والمعشوق [2]، فالله يعشق ذاته ويعجب بها، والمحب منه هو المحبوب، والعاشق منه هو المعشوق، وذلك على خلاف مايوجد فينا [3].

١- الفارابى : التعليقات ص ٢٤، ط١، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ.

٢- الفارابى: الدعاوى القلبية ص٣.

٣- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٦، ١٧.

الحكمـــة:

من الصفات التى خلعها الفارابى على واجب الوجود صفة الحكمة، فهو الحكيم المطلق لأن حكمته من ذاته، والحكمة هى أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه بعلم أفضل الأشياء، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذى لايمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته، وهنا نجد ربطاً من جانب الفارابى بين صفة العلم وصفة الحكمة.

ونخلص من ذلك إلى القول بأن مجموعة الصفات التى خلعها الفارابى على واجب الوجود بذاته هى على سبيل المجاز لا الحقيقة، لأننا لانستطيع أن ندرك كنهها، فنحن نأخذ أفضل مافينا من صفات ونخلعها على اللـــه تعالى ، ويذهب الفارابى إلى أنه تعالى أفضل من ذلك، فليس كمثله شىء، فالأسماء التى ينبغى أن يُسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة، التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره [1].

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٢١، أيضاً السياسات المدنية، ص ١٩.

فليس كمثله شـــىء حتـى لـو وصـف بصفـات الموجـودات إلاّ أنـه يختلف عنهـا فوجـود الأول مبائن لوجـود الموجـودات بأسـرهـا.

الجـود:

وإذا أثبتنـا لـلأول الوجــود، وأنــه واجـب الوجــود، لـزم عــن وجـوده ضرورة وجـود سـائر الموجـودات، هنا ننتقـل إلى البحـث فى صفة تعد من اهم الصفات وهى أنه تعـالى جـواد، فجوده هـو فى جـوهـره، ويترتب عنه الموجـودات [1]، فالفـيض هـو جـود من اللــه، فهـو أن يجـود اللــه بالوجـود للموجـودات، فهـو من أهم الصفات التى تخلع على الأول.

الفيض عند الفارابى:

بادىء ذى بدء عندمـا نتحدث عن الفيض عنـد الفـارابى لابـد من طرح تسـاؤل غاية فى الأهميـة، يتمثل هذا التساؤل فى : هـل الفارابى لجأ إلى القول بالفـيض لنفس الأسباب التى من أجلهـا قال أفلوطــين بالفــيض؟ بمعنـى آخـر، هـل الفـارابى ذهـب إلـى القـول بالفـيض لحل مشكلة صدور الكثرة عن الواحد، أم أن لديــه أسـباب أخرى جعلته يتمسك بالقول بالفـيض؟.

الحقيقة أن الفارابى؛ شـانه شـان غيره من الفلاسـفة المسلمـين الذين تمسـكوا بفلسـفة أرسطو وتربوا عليهـا، كذلـك هـم مسـلمون متمسـكون بدينهـم، مـن هـنـا حــاولوا أن يوفقـوا بيــن الاتجاهــين

---

١ – الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٢٠.

المختلفين (الفلسفى - الدينى)، فالإتجاه الفلسفى اليونانى بوجه عام والأرسطى بوجه خاص، لايعترف بالخلق من عدم (فلا يوجد شىء من لاشىء)، فكل فلاسفة اليونان تمسكوا بالقول بأن كل شىء يوجد من شىء آخر من خلال الحركة والتكوين أو الفيض [1]، وهذا على عكس ماجاءت به الأديان السماوية التى تؤكد على الخلق من عدم، فكان الفيض ضروريا للتوفيق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، ففى نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفى [2].

من هنا وجد الفارابى الظروف مواتية له للتوفيق بين الاتجاهات المختلفة وخاصة من خلال أثولوجيا أرسطو طاليس، فالفارابى كان على علم تام بفلسفة أرسطو وكان لابد أن يكتشف أن الأثولوجيا لاتنتسب لأرسطو، ومع هذا أكد على أنها

1- George (F.) The Theoretical Philoraphy, P. 50, New York, 1975.
يذهب فلاسفة اليونان إلى أنه من المستحيل أن يكون شيء عن لاشىء، فاللاشىء أو (اللاوجود) لايمكن أن يكون موضوعاً للشىء (الوجود)، فالمتكون لابد أن يتكون عن شىء، وعلى ذلك فلك شىء موجود فى كل شىء، وكل شىء يخرج من كل شىء فالتداخل مطلق بين كل الأشياء فى كل الأشياء مما أدى ببعضهم إلى القول بوحدة الوجود.
انظر أيضاً: Jeseph Nareau: Staicism - Eplcuresme, P. 80: 85.

2- Madkour: La place d' alfarabi, dons l'ecol philasavhique, P. 46, Paris, 1939.

لأرسطو، وذلك كي تساعده على القيام بالتوفيق بين هذه الاتجاهات المختلفة [1].

لقد وجد الفارابي في نظرية الفيض حلاً لمشكلتين في آن واحد، مشكلة الخلق التي سنتكلم عنها الآن يليها مشكلة الوحي [2]، فلهذه النظرية جانبان؛ إحداهما انطولوجي والآخر ابستمولوجي، وهذا سيتضح خلال هذه الدراسة، سواء كان عند الفارابي أو الكرماني.

كيفية الفيض:

بداية؛ سوف نتناول جانباً من جوانب الفيض وهو صدور الموجودات أو كيفية الخلق، لقد أثر أفلوطين في الفارابي تأثيراً كبيراً في عرضه للخلق، بيد أن هذه النظرية عند الفارابي لاتعد نتاج الأثر الأفلوطيني فحسب بل هي مزيج من تأثيرات متعددة [3].

١- كان كتاب الأثولوجيا فرصة للفارابي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، أيضاً التوفيق بين الدين والفلسفة.

٢- عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٧٣، ط٤، دار التنوير سنة ١٩٨٥.

٣- كان الفيض عند الفارابي نتاجاً لتأثيرات عديدة، أولها أفلوطين، أيضاً أرسطو، وخصوصاً وجهة نظره في عدد الأفلاك والكواكب المتحركة وعددها سبعة، وقد أضاف إليها-

إن الموجـــود الأول هـــو الســـبب الأول لوجـــود ســـائر الموجـودات، هكذا بدأ الفارابى، ثم عبر عنهـا مرة ثانية بقولــه: إن الأول هـو الذى عنه وُجد، ومتى وجد لـلأول الوجـود الـذى هـو علـى جهـة فـيض وجـوده لوجـود شـىء آخـر [1]، وإذا كـانت الموجـودات قد فاضت أو صدرت عن الأول، فلا بد أن نضع فى اعتبارنا أن هذه الموجـودات ستكون أقل كمـالاً من موجدهـا [2]،

بطليموس فلك الكواكب الثابتة والفلك الخالى الذى فوقه فيكون المجموع عشرة، وهذا يعلل وقوف العقول عند العقل العاشر، انظر: ثورة العقل، مشكلة الألوهية، ص ٥٥، دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ٢٣٢.

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص١، ١٧.

٢- يرى البعض ان هناك أسباباً دينية وسياسية هى التى أدت إلى القول بالتفاوت فى درجات الكمـال، فالأسباب الدينية تستمد من القرآن الكريم والسنة وحياة الصحابـة، ففـى القـرآن تقرير صريح بان اللـه وحده هـو الخالق "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كـن فـيكون"، بل إن العـالم السمـاوى ليس سـواءاً عند اللـه بل هـو مقسـمـا إلى درجات، وتصور القـرآن للموجـودات تصوراً رأسياً، فالسـمـاء ليست واحدة بل سبع سماوات متدرجة فـى العلـو، إحداهن فوق الآخر، وأعلاهن السـمـاء السـابعة، ثم بعد ذلك العرش، والملائكة أقـل مـن- عرش الرحمن فى المرتبة، أمـا على المستوى الإنسـانى فنجد أن اللـه فضل أمـة الإسـلام علـى باقى الأمم "كنتم خير أمة أخرجت للناس" كذلك ترتيب الصحابة، فمنزلة أبى بكـر أفضـل من منزلة عمر، كذلك فى الحديث القدسى "أول مـاخلق اللـه تعـالى العـقل" فقال له أقبل، فأقبل فقال له أدبر فأدبر، ثم قال فبعزتى وجلالى مـاخلقت خلقاً أعز منك، ولا أكرم منـك" فللعـقل مكانته ومنزلته المقدسة، كذلك من خلال الحياة السياســية الموجــودة فـى الخلافة-

بل إنها متفاوتة فيما بينها فى درجة الكمال، فالذي يصدر عن الأول مباشرة يكون أقل كمالاً من الله وأكثر كمالاً من الموجودات الصادرة بعده، هكذا كل موجود هو أكثر كمالاً من الذى يأتى بعده، وذلك لقربه من الأول.

وترتبط نظرية الفيض عند الفارابى ارتباطاً وثيقاً بقوله فى الممكن والواجب، وهذا ليس بغريب على فيلسوف صاحب نزعة منطقية، يربط فلسفته بعضها ببعض ويكون نسقاً متكاملاً، هكذا فعل الفارابى حينما قال: إن أول المبدعات عنه يكون واحداً وهو العقل الأول، وأنه يجب أن يحصل فى هذا المبدع كثرة عرضية، ثم يعلل الفارابى هذه الكثرة، بأنه لايكون مصدرها الموجود الأول، بل ترجع إلى العقل الأول، لأنه ممكن بذاته، فيحصل فى هذا المبدع كثرة عرضية على سبيل أنه بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، فإن إمكان وجوده هو أمر له بذاته لا لسبب الأول، بل له من الأول وجوب الوجود، فواجب الوجود، لأنه واجب بذاته فهو واحد من جميع الجهات لاتشوبه الكثرة بأى حال من الأحوال، أما الكثرة فهى سمات الواجب بغيره.

الإسلامية، نجد مثل هذا التدرج، فالخليفة يعتلى العرش، ثم هو الواحد الذى لايتحرك، والمبدأ الأول الذى تتجه إليه كل العقول أى كل الأمراء والسلاطين تستمد الخير منه، وكأن الحياة السياسية نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها.

انظر: رجاء أحمد: الله والعالم فى فلسفة ابن سينا، رسالة ماجستير ص ١٢٠، ١٢١، وعلى سامى النشار، التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص ٤٤، أيضا جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، س ٧٦، ٧٧، ط١، مكتبة النشر العربى، بدمشق، سنة ١٩٣٧.

هكذا يفيض من الأول وجود الثاني، وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم ولاهو في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، وليس مايعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول؛ يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضاً جوهر لاقى مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه فيلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضا لاقى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضاً وجوده لاقى مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود سادس، وهذا أيضاً وجوده لاقى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع، وتتكرر نفس عملية التعقل وتنشا عقول كذلك أفلاك وهى كالتالى، كرة الزهرة ثم عقل وكرة عطارد، ثم عقل وكرة القمر، ثم عقل هو الحادى عشر، ويقف عنده وجود الأجسام السماوية [1].

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٢٣، ٢٤.

وإذا أمعنا النظر فى النص السابق سوف نجد الفارابى وقد أطلق على الله أو واجب الوجود بذاته اسم الموجود الأول، وهذا الموجود الأول صدر عنه العقل الأول الذى أطلق عليه اسم الموجود الثانى، وهكذا إلى أن نصل إلى الموجود الحادى عشر، أى العقل العاشر، وهذه العقول العشرة، أو الموجودات الحادية عشر كلها موجودات عارية عن الصورة والمادة، هكذا كان التعقل أو التأمل وسيلة الإيجاد فمجرد تعقل عقل ما الموجود الأول ينشأ عنه عقل آخر.

فالتأمل والتعقل هنا يرادف الخلق أو الصدور، وإذا كان الشائع أن الشيخ الرئيس ابن سينا مبدع النفس الفلكية حيث ذهب إلى القول بأن الصدور يأتى بنتائج ثلاثة: عقل ونفس وجرم، وأن القائلين قبله بالفيض لم يقولوا بنفس الفلك، فهذا قول غير صحيح لأننا نجد عند الفارابى قولاً بنفس الفلك، وهذا يتضح فى كثير من كتبه ورسائله حيث يبين فيها أن للعقل فيوضات ثلاثة: عقل ونفس الفلك وجرم الفلك.

فإذا نظرنا على سبيل المثال فى شرح الفارابى لرسالة زيتون نجده يقول: عقل المبدع الأول ذاته وذات مبدعه فحصل منه عقل بتعقله المبدع الأول، ونفس فلك بتعقله ذاته، وذاته ليست واحدة بل لها جهة عرضت ....، العقل الثانى عقل شأن خالقه وذاته وحصل منه ثلاثة أشياء [1].

١- الفارابى: رسالة زينون ص ٧، أيضاً محمد غلاب: مشكلة الألوهية ص ٥٥، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧م.

هكذا فالعقل يعقل مبدعه فيصدر عنه عقل، وإذا عقل ذاته صدر نفس فلك، أما إذا نظرنا إلى ذاته على أنها ممكنة فيصدر عنه جرم الفلك.

يعرض الفارابى فى كتابه السياسات المدنية صورة واضحة للفيض وترتيب الموجودات ترتيباً تنازلياً، ففى هذه الرسالة نجده يقسم الموجودات إلى قسمين تبعا للقسمة الأرسطية عالم مافوق فلك القمر وعالم ماتحت فلك القمر، ولكل من العالمين موجوداته الخاصة به، والتى تختلف عن العالم الآخر.

ففى القسم الأول أو عالم مافوق فلك القمر موجودات عارية عن المادة ويرتبها الفارابى كما يلى السبب الأول فى المرتبة الأولى، الأسباب الثوانى أو مايطلق عليها ملائكة السماء أو عقول الأفلاك، وهى تسع عقول، وهى تحتل المرتبة الثانية، ثم يأتى العقل الفعال فى المرتبة الثالثة، فهو يمثل همزة الوصل بين عالم العقول وعالم المادة، أما المرتبة الرابعة فتوجد فيها النفس ثم الصورة فى المرتبة الخامسة، يليها المادة فى المرتبة السادسة.

يقسم الفارابى موجودات العالم العلوى قسمان، القسم الأول موجودات ليست بمادة ولا فى مادة وهى : السبب الأول (الله)، الثوانى، العقل الفعال، أما القسم الثانى فموجوداته هى فى أجسام وليست ذواتها أجسام وهى: النفس، الصورة، المادة، وهنا نجد الفارابى فى ترتيبه لهذه الموجودات قد أعلى من شان النفس على الصورة، ذلك لأنه بالنفس وليس بالصورة تتميز الموجودات الطبيعية الحية عن الموجودات غير الحية، كذلك فضل الصورة على المادة لأن ماهو مادة لابد وأن يفتقر إلى الصورة، أما

المادة التى تكون بدون صورة فليس لها وجوداً بالفعل بل هى مجرد فكرة ذهنية.

أما موجودات العالم السفلى أو عالم ماتحت فلك القمر فيقسمها الفارابى إلى ستة أجناس هى على الترتيب : الجسم السماوى، الحيوان الناطق (الإنسان)، الحيوان الغير ناطق، النبات، ثم الجسم المعدنى، وأخيراً الأسطقسات الأربع.

والأول ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإله تعالى، وهو السبب القريب لوجود سائر العقول، ابتداءاً من العقل الأول المحرك للسماء الأولى، وحتى العقل الفعال المحرك لعالم ماتحت فلك القمر، أما العقول أو الثوانى فهى سبب وجود الأجسام السماوية، ويطلق على الثوانى أو العقول اسم الروحانيون والملائكة، أما العقل الفعال فتأثيره مقتصر على العالم السفلى، فهو حلقة الوصل بين العالم العلوى والعالم السفلى.

ويذهب الفارابى إلى ضرورة أن يُقال عن العقل الفعال الروح الأمين أو الروح القدس، وفعل العقل الفعال العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذى للإنسان فبواسطته يصل إلى السعادة القصوى [1].

١- الفارابى: السياسات المدنية ص ٢، ٣، دز عاطف العراقى: ثورة العقل ص ١١٠، ١١١، جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ص ١٥١، ١٥٢، أيضاً الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٩ لمجموعة من الأساتذة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢م.

إذا كانت الموجودات قد صدرت عن اللـه بشكل مباشر (العقل الأول) وأيضاً بشكل غير مباشر (سائر الموجودات ماعدا العقل الأول)، فماذا يعنى الفيض بالنسبة لله تعالى، هل يمثل إضافة إلى ذاته تعالى؟ هل الفيض يؤدى إلى زيادة فى درجة كماله؟.

كما سبق أن ذكرنا آنفاً أن الفيض يعد صفة من صفات اللـه تعالى وهى صفة الجود، وعندما تكلمنا عن الصفات قلنا أنها عين الذات لاتضيف جديداً على هذه الذات، وبالتالى فإن صدور الموجودات عن اللـه لايضيف له كمالاً إلى كماله، بل كما علِمنا أنه تعالى الكمال التام، الكمال المطلق، وعلى هذا فإن فيض اللـه لايكون عن قصد، لأنه إذا قصد الأول شيئاً غير ذاته صار هذا الشىء أعلى مرتبة منه فى الوجود، والمقصود أسمى من القاصد.

أيضاً الفيض لا عن إرادة، فالفيض عملية ضرورية، ومادمنا قد أثبتنا لله وجوداً، فهذا الوجود من شروطة الإفاضة، أى إيجاد الموجودات عنه ضرورة، وقد أوجز الفارابى وأنجز حين قال: لايقال إنه فعل ليكمل بفعله، أن الفعل أولى له وأليق به، فإن ذلك يقتضى أن يكون ناقصاً استكمل بفعله، وذلك لايجوز على البارى تعالى [1].

وإذا كان الفيض هو آخر الصفات التى تكلمنا عنها، فلابد أن نقول إن التأثير الأفلوطينى واضحاً تمام الوضوح على هذه الصفة

١- الفارابى : شرح رسالة زينون ص ٦.

(الجود) من خلال قول الفارابى بالفيض، بيد أن باقى الصفات التى خلعها الفارابى على واجب الوجود بعيدة كل البعد عن تلك التى قال بها أفلوطين، فكلنا يعلم أن الله تعالى عند أفلوطين لايوصف بأية صفة إيجابية، فلا يوصف بانه عقل ولامعقول ولاجوهر ولاعرض ولامريد.

ومن هنا كان الفيض ضرورة ولزوما عنه، فالله أو الواحد لايوصف لأنه يخالف كل شىء ويسمو على كل شىء، ولأننا لانستطيع أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديداً له [(١)]، والله لامتناهى غير محدد، وبالتالى أى صفة لايمكن أن تطلق عليه، لأن هذه الصفة مهما بلغت من الكمال والتمام فهى تحمل فى طياتها التحديد [(٢)].

وهنا نجد شبه تقارب بين الفارابى وأفلوطين، حين ذهب الفارابى إلى القول بأن كل مايوصف به الله، فهو على سبيل

١- د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣، ٢٠٤، دار الثقافة سنة ١٩٧٩م.

٢- من خلال عرض أفلوطين للصفات الإلهية: وترتيب الموجودات عنده يتضح لنا أثر الحديث القدسى عن رب العزة: "كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت العقل فبه عرفونى"، هذا الحديث وإن كان ابن عربى قد أثبت أنه من الإسرائيليات، إلا أنه كان له أثراً واضحاً على أفلوطين، فالكنز عند أفلوطين هو المطلق الذى لايوصف بوصف، وهذا الذى لايوصف كيف يُعرف؟ إذاً لكى يُعرف ينبغى أن يبدع لكى يكشف عن نفسه ففاض عنه العقل الأول.

المجاز وليس الحقيقة، فهذه الصفات لاتفصح عن الموجود الأول من حيث هو بذاته ولذاته، بل من حيث هو لنا [١].

وإذا كان الفارابى قد اختلف مع أفلوطين فى عرض الصفات الإلهية، إلا أننا نجد أن هناك متكلم فيلسوف (الكرمانى) قد تأثر به إلى أبعد الحدود، وهذا سوف يتضح من خلال هذه الدراسة.

ولكى يكتمل الجانب الأنطولوجى من نظرية الفيض كان لزاما علينا أن نتحدث عن العالم حادث أم قديم.

قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى:

تعد مشكلة العالم من أهم المشكلات التى اعترضت الفلاسفة المسلمين، وتتلخص فى هل العالم مخلوق أم سرمدى [٢]؟، وحلا لهذه المشكلة اتجه بعض الفلاسفة إلى القول بالفيض، اعتقاداً منهم أنه بواسطة هذه النظرية يستطيعوا تفسير صدور الكثرة عن الواحد، ومعنى هذا أن أصحاب الفيض لم يتقبلوا القول بالخلق من عدم، ومعنى هذا منذ البداية أن العالم عند أصحاب الفيض قديم.

١- طيب تنزينى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى، ص ٢٨٧، ط٥، دار دمشق سنة ١٩٧١.

2- M.M. (Sha.) : A history of Muslim Philasophy, P. 532, and the Theatical Philosaphy, p. 49.

ومما لايدعو مجالاً للشك أن القول بالفيض يلزم عنه ضرورة القول بقدم العالم، إذ أن فيض الله هو فيض قديم، فقد أفاض الله منذ القدم كائن بسيط هو العقل الأول، لكن كيف نستطيع التوفيق بين القول بأن (العالم قديم)، وقول الشرع بأن (العالم حادث)؟.

لقد حاول الفارابى جاهداً أن يوفق بين مقتضيات العقل والنقل [1]، فحاول أن يوفق بين الحكمة والشريعة، وكانت نظرية الفيض هى محاولة من هذه المحاولات العديدة التى قام بها الفارابى فى هذا المجال، ولكى نوضح ذلك لابد أن نتعرف أولا ماذا نعنى بالقديم، وماذا نعنى بالحادث؟.

إن القديم فى اللغة هو ما مضى على وجوده زمان طويل، وفى الفلسفة يطلق على الموجود الذى ليس لوجوده ابتداء، ويرادفه الأول، والقديم قد يكون قديما بحسب الذات، أو بحسب الزمان، والقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به

1- حقيقة إن الجمع بين حدوث العالم وقدمه لايرضى الفلسفة على حدة ولا الدين على حده، هذا ماأكده أ. د. ابراهيم مدكور، حين قال: قلما يجد فى هذه العملية (الجمع) رجل الدين أو الفيلسوف وجهة مستقيمة، وهذا هو سبب النزاع المستمر بين أصحاب الفلسفة وأصحاب العقيدة: انظر: La Place d' Al-Farabi, P. 46,.

موجـودة، والقديم بحسب الزمـان هـو الذى ليس لذاته مبدأ هـى بـه موجـودة، والقديم بحسب الزمـان هـو الذى لا أول لزمـانه [1].

أمـا الحادث فهـو اسـم مشـترك لعدة معـان، فـالحدوث بوجـه عـام عبارة عن وجـود شيء بعد عدمه، وهناك مـايسـمى بالحدوث الزمـانى، وهـو مـايتفق والحـدوث بوجـه عـام، ويقصـد بـه كـون الشـىء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمـانياً [2]، وإذا كانت هذه هى معـان الحدوث والقدم، فبأى منهـا أخذ الفارابى؟.

سـوف نتعـرف علـى موقـف الفـارابى مـن خـلال نصوصـه، فنجده يقول فى التعليقات: إن عـقله للكل ليس بزمـانى، بل على أنه يعـقل ذاته، ويعـقل مـايلزمه على الترتيب معـا، فالتعـقل الذى هـو علة الإيجاد لايرتبط بزمـان، وكذلـك نجـده يؤكـد علـى أن الخلـق لايكون عن عدم، بل إنه تعـالى يعطى الكل وجـوداً دائمـا، ويمنـع العدم مطلقا، لاعلى أن يعطى الكل وجـوداً جديـداً بعد تسـلط العدم عليه [3].

١- جميل صليبا: المعجم الفلسفى ج٢، ص ١٨٩.

٢- الجرجانى: التعريفات، ص ٩٣، تحقيق عبدالمنعم الحفنى، دار الإرشاد سنة ١٩٩١م، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ٨، ١٥٩، أيضاً: مجمع اللغـة العربيـة: المعجم الفلسـفى، ص ٧٠.

٣- الفارابى : التعليقات، ص ٣.

وإذا كان الفيض عند الفارابى يرتبط بتقسيمه للمكن والواجب، فكذلك تناوله لمشكلة العالم ترتبط بالممكن والواجب، فالواجب هو القديم بذاته، أما ماسواه، ويعنى به العالم فهو ممكن، ولذلك فهو حادث فى ذاته.

وإذا كانت لفظة الحدوث فى نص الفارابى تثير شكاً بانه قال بحدوث العالم، فنجده وقد أزال هذا الشك وأوضح ماذا يعنى بالحدوث، فقال فى رسالته الدعاوى القلبية: إن العالم محدث لاعلى أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم يعد وجوده محدث بالذات [1].

من هنا نستطيع القول أن العالم عند الفارابى قديم، بمعنى أنه لايوجد زمان سابق على وجوده، لكنه محدث، أى أنه ممكن بذاته وواجب بغيره، فهو تابع لغيره، بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى علة تخرجه من الإمكان إلى الوجوب، أو بإصطلاح أرسطو من القوة إلى الفعل، وهنا قد لانجد خلافاً بين هذا القول وبين ماجاء به الشرع، من أن العالم حادث، فالحدوث هو حدوث ذاتى وليس حدوثاً زمانياً.

أضف إلى ذلك أن العالم معلول لله تعالى، فالله علته، ولابد أن يتبع المعلول علته، ومادام الله قديم بالزمان فكذلك العالم، لكن الله قديم بالذات والزمان، أما العالم فهو قديم

١- الفارابى: الدعاوى القلبية، ص ٧، ١٠.

بالزمان حادث بالذات، ومايريده الشرع ويؤكد عليه؛ هو أن العالم، تابع لله تعالى، والله موجده وهنا لانجد خلافاً بين العقل والنقل.

الجانب الأبستمولوجي لنظرية الفيض:

لايقتصر أثر نظرية الفيض على تفسير مشكلة الوحدة والكثرة (الخلق)، بل يتعداها إلى جانب غاية في الأهمية، وهو الجانب الإبستمولوجي أو المعرفي، فكما أن الفيض يتدرج من أعلى إلى أسفل، فكذلك المعرفة تهبط من أعلى (العقل الفعال) إلى أسفل (الإنسان).

إن الجانب الإبستمولوجي لنظرية الفيض هو ذلك الجانب الذي يحاول الفارابي فيه أن يدمج الميتافيزيقا بالفيزيقا، أو أن يطبق الميتافيزيقا على الناحية السياسية والإجتماعية في المجتمع الذي يعيش فيه، فالفارابي ليس هو الزاهد المتصوف البعيد عن مجريات أمور عصره، بل نجده يندمج في المجتمع ويحاول أن يضع حلولاً تخلص المجتمع من كثير من مشكلاته التي يعاني منها، فحاول أن يُكون مجتمعاً بشرياً قائماً على العدل.

بل إن هذا المجتمع هو صورة للعالم العلوي أو عالم المثل على حد قول أفلاطون، فالمثل والممثول نجدهما عند الفارابي من خلال نظرية الفيض، بل إن عالم ماتحت فلك القمر مؤيد من

العـالم العلوى بواسطة العقل الفعـال، فالعقل الفعـال يشـرق دائمـا وبإستمرار الحقائق على العـالم [1].

فنظريـة العـقل تعد حجـر الزاويـة فـى نظريـة المعرفـة عنـد الفـارابى، وقد خصـص الفـارابى كتابـاً للعـقل أسمـاه (مقالـة فـى العقل)، وفيه تناول العقل بالقوة والعقل بـالفعل والعـقل المسـتفاد ثم العقل الفعـال، هكذا نجد التدرج حتى فى العـقول، فالعقل بالقوة هـو مـايسـميه الفارابى بالعقل الهيولانـى أو المنفعل ووظيفتـه أن ينتزع صور الأشـياء ومـاهياتهـا دون موادهـا حتـى تصـير فـيه بالفعل، أمـا العقل بالفعل أو بالملكة فهـو أكثر كمـالا مـن العـقل بالقوة.

ويبين الفارابى وظيفته بأنه إذا حصلت فـيه المعـقولات التـى انتزعهـا عن المواد صارت تلك المعقولات بالفعل، وكانت قبـل أن تنتزع عن موادهـا معـقولات بـالقوة، وهـى إذا انـتزعت حصلـت معقولات بالفعل، فإن حصلت صوراً لتلك الذات، وتلك الذات إنمـا صارت عقلاً بالفعل، فإنهـا معقولات بالفعل، وإنهـا عـقل بـالفعل شـىء واحد بعينه.

ومعنـى قولنـا فـيه أنهـا عاقلـة ليـس هـو شـىء غـير أن المعقولات صارت صـوراً لهـا، علـى أنهـا صـارت بعينهـا تلـك

١– عـابد الجابرى: نحن والتراث ص٢١.

الصور، فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل، ومعقولة بالفعل معنى واحد بعينه [1].

ويتحول العقل بالفعل إلى عقل مستفاد بعد أن يحصل له المعقولات كلها ولايخفى عليه منها شيء، فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل وبذلك يحصل على مرتبة تفوق العقل المنفعل، وأكثر مفارقة للمادة، فالعقل المستفاد فى مرتبة وسطى بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولايكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال، أما العقل الفعال والذى هو آخر العقول السماوية، فهو همزة الوصول بين العالم الروحانى والعالم الجسمانى، وهو الذى يفيض بالمعرفة (التى تفيض عليه من العقول السابقة عليه) على الإنسان الذى تتوافر فيه خاصية تعد من الخصائص الهامة فى تقبل المعرفة وهى أن يصبح عقله عقلاً مستفاداً، ولكى يصل إلى هذا العقل فيمر بمراحل كثيرة منها أن تصبح الهيئة الطبيعية (القوة الناطقة) مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال وكل ذلك يصبح شيء واحد.

---

١ – الفارابى: (مقالة فى العقل) ص ١٦٠، ماخوذة من تاريخ الفلسفة العربية، أيضا: نحن والتراث ص ١٠٣، ١٠٤.

من هنا يصبح هذا الإنسان مؤهلاً لأن يحل فيه العقل الفعال [1]، وتحصل له المعرفة، فإدراك المعرفة لايتم بمجاهدة ولااكتساب بل نتيجة الإتصال بالعقل الفعال، هذا الإتصال يتم إما عن طريق المخيلة الصافية المؤهلة لتلقى الحقائق والتعبير عنها بلغة سهلة يفهمها البشر، هذا هو النبى الذى يوحى إليه، وفى هذا يقول الفارابى: ... كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة [2].

وهنا يتضح لنا أن المعرفة على هذا النحو عند الفارابى هى معرفة إشراقية إلى حد كبير، وهى أقرب إلى المعرفة الصوفية التى تأتى كهبة ربانية، أو منحة من الله على عبده، كذلك هى امتداداً للفيض، لكن هناك نوع آخر من المعرفة تأتى للإنسان عن طريق الترتيب المنطقى والتأمل العقلى، فبالعقل وليس عن طريق المخيلة يستطيع الإنسان أن يتصل بمصدر الحقائق، هذه المعرفة خاصة بالفلاسفة دون غيرهم، وكأن الفارابى هنا قد وضع الفيلسوف فى مرتبة تفوق مرتبة النبى صلى الله عليه وسلم، بإعتبار أن الفيلسوف تلقى المعارف من العقل الفعال عن طريق العقل وليس المخيلة، لكن كلاهما (النبى والفيلسوف) تلقى

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٨٥.

٢- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٨٥.

عن العقل الفعال الذى بدوره يتلقى عن الله تعالى، فمصدر المعرفة عند النبي والفيلسوف واحداً، وإن كان يختلف طريق كل منهما فى الوصول لهذا المصدر، وهنا نجد محاولة أخرى للتوفيق بين الدين والفلسفة.

فما يفيض من الله إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفاً ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة يكون نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى، وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة.

ويجب أن نضع فى اعتبارنا أن الفارابى لم يقصر المعرفة الفيضية على المعقولات، بل أيضاً الأشياء الجزئية فهى لاتتضح للإنسان من خلال حواسه بل على ضوء المعقولات المفاضة عليه من الخارج، فبهذا قضى الفارابى على قدرة الإنسان فى إدراك المعقول أو المحسوس بنفسه فالإنسان عنده دائما فى حاجة إلى العون الإلهى، أو الفيض السماوى كى يصل إلى معرفة ما، فالمسالة من أولها إلى آخرها فيض، فالمخلوقات فيض عن الله، والمعرفة فاضت من الله على العقل الفعال ثم بدوره فاضت المعرفة إلى عقل الفيلسوف ومخيلة النبى.

تطبيق الفيض على المجتمع السياسي:

يعد الفارابى من الفلاسفة القلائل الذين اهتموا بتطبيق فلسفتهم على المجتمع، لقد حاول أن يطبق الفيض وترتيب

الموجودات على المدنية التى يتمنى أن تقام على أرض الواقع، فدمج الميتافيزيقا بالسياسة، وسوف لاتمكث طويلاً فى مدينته الفاضلة، فلا يعنينا هنا الحديث عن أنواع المدن وغير ذلك مما تناوله الفارابى فى مدينته، بل سنكتفى فقط ببيان إلى أى حد كانت نظرته فى ترتيب المجتمع امتداداً لنظريته الميتافيزيقية.

حاول الفارابى ابراز التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الإنسان كنفس وبدن من جهة ثانية، وعالم الإجتماع المدنى من جهة ثالثة، هذا كله فى سبيل خدمة قضية واحدة أساسية هى إبراز دور الرئيس بوصفة قمة الهرم الذى تشكله كل من هذه العوالم [1].

فكما سبق أن أشرنا إلى أن الموجود الأول يمثل الرئيس فى العالم الروحانى والعقل الأول يمثل الرئيس فى عالم العقول، كذلك يحاول الفارابى أن يطبق نظريته فى عالم العقول على الإنسان، فالإنسان به أعضاء كثيرة ولكن لابد أن يرأسها رئيس واحد، فكما أن العقل الأول هو أول العقول، وهو الذى يسيطر عليها كذلك العقل الفعال وهو الذى يسوس عالم ماتحت تلك فلك القمر، أيضاً البدن نجد فيه عضو رئيس، ويضع الفارابى لهذا العضو الرئيس صفات فيقول:

كما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل مايشارك فيه عضو آخر أفضلها، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسية لما دونها

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٨٠.

ورياستها دون رياسة الأول وهى تحت رياسة الأول تروس وترأس [1].

إذا فهناك ترتيباً وتدرجاً هرمياً فى أعضاء البدن، فالسابق يرأس اللاحق، فالقلب هو الرئيس تخدمه أعضاء أخرى، لأنها أدنى منه، وكلما اقترب العضو من الرئيس كلما كان أكثر شرفاً من الذى يليه تماما، كما نجد فى ترتيب العقول، فالعقل الأول أفضل وأكمل من العقل الثانى والثانى أفضل من الثالث، وهكذا نجد تشابها كبيراً بين ترتيب أعضاء البدن وترتيب العقول.

كذلك يطبق هذا النظام على المدينة، فالمدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرّب مراتبها من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ماهو مقصود ذلك الرئيس [2].

ويبدأ الفارابى فى ترتيب أعضاء المدينة كما رتب من قبل العقول، فأكملها هو الذى يقترب من الرئيس، ثم يتدرج فى الكمال حتى نصل إلى أخسها، هذا مايؤكده الفارابى فى مدينته الفاضلة، حيث يقول: وفى كل واحد منها هيئة وملكه يفعل بها فعلاً يقتضى به ماهو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولوا المراتب الأول، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء.

١- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٨٠.

٢- الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٧٩.

هؤلاء هم فى المرتبة الثانية، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن ينتهى إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولايُخدمون، ويكونون فى أدنى المراتب [١].

وإذا كان الفارابى قد حاول دائما أن يناظر بين عالم الإجتماع وعالم العقول المفارقة، أيضاً حاول أن يناظر بين عالم الإجتماع وعالم الإنسان، فالرئيس فى عالم الإجتماع أى رئيس المدينة هو المحرك لكل جزء فيها فكذلك القلب هو رئيس البدن والمحرك لكل أعضائه.

وقد وضع الفارابى لرئيس المدينة مجموعة من الصفات قلما تتوافر فى شخص فهى نادرة الوجود، فلأجل ماقيل من اختلاف الفطر فى أشخاص الناس، فليس فى فطرة كل إنسان ان يعلم من تلقاء نفسه السعادة، ولا الأشياء التى ينبغى أن يعلمها، بل يحتاج إلى معلم مرشد، فبعضهم يحتاج إلى إرشاد يسير وبعضهم إلى إرشاد كبير، ولا أيضاً إذا أرشد إلى هذين فهو لامحالة يعلم ماقد علم وأرشد إليه، دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه [٢].

فهذا الرئيس هو الإمام وهو النبى وهو الفيلسوف وهو واضع النواميس وهو ضرورى الوجود، كى يسوس المجتمع

١– الفارابى: آراء أهل المدينة، ص ٧٩.

١– الفارابى : السياسات المدنية، ص ٤٨.

ويعلمه، فالإنسان دائما فى حاجة إلى المثل الأعلى الذى يستلهم منه المعرفة ويكون بمثابة إمام ومعلم هذا ما أكده الفارابى فى كثير من أقواله وهنا نجد النزعة الشيعية واضحة إلى حد كبير فى فكر الفارابى، فالإمام أساس العلم والمعرفة.

وقد عرف الفارابى الإمام فى كتابه "تحصيل السعادة" بقوله: معنى الإمام فى لغة العرب إنما يدل على من يؤتم به ويتقبل وهو، إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه كان لم يكن متقبلا لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التى هى غير متناهية لم يكن متقبلا على الإطلاق، إن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد، وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت مايدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه [1].

هكذا كان لنظرية الفيض وترتيب العقول عند الفارابى جوانب متعددة منها الجانب الأنطولوجي والجانب الإيستمولوجى، كذلك كان لها جانبا تطبيقيا على عالم الإجتماع المدنى فهذا العالم ماهو إلا صورة لعالم العقول، لكن هل نجد استمرارية لهذا الفيض الفارابى عند الشيعة الإسماعيلية أم إنهم آثروا طريقاً آخراً يختلف عن الفيض الفارابى؟ هذا ماسوف نتعرف عليه خلال هذه الدراسة.

١- الفارابى : تحصيل السعادة، ص ٤٣، ٤٤.

الشيعة الإسماعيلية:

يعد البحث فى الفكر الشيعى بوجه عام، والإسماعيلى فيه بوجه خاص من الأبحاث الهامة والمثيرة؛ يرجع ذلك إلى ما أثاره هذا التراث من العديد من المشكلات الهامة التى كان لها أثرها الخطير على الحياة الإسلامية بشتى نواحيها المختلفة، بالإضافة إلى أن الأبحاث فى هذا المجال تعد قليلة إلى حد ما بالقياس إلى الأبحاث التى قدمت عن الفرق الكلامية الأخرى.

هذا يعنى أننا بإزاء أرض بكر تحتاج إلى الكثير والكثير من الأبحاث، فهى تمثل معين لاينضب من الأفكار والمشكلات التى تحتاج إلى فريق ينفض عنها الغبار ويفضى بأسرارها، فكما قال أنصارها: أنها كنز مقفل يقوم على حراسته دعاة احتجبوا بالتقية وحجج استتروا بالستر الكثيف الذى لم تصل إليه أيدى الساعين والراغبين، ولم تكشف عنه تنقيبات العلماء والفلاسفة والمستشرقين [1].

والفكر الإسماعيلى ليس بغريب على الفكر الفلسفى، بل يمكننا القول بأن الفلسفة تعد مصدراً من المصادر الهامة والأساسية التى أثرت فى الفكر الإسماعيلى، يتضح ذلك فى كثير من المسائل التى تناولها أعلام الإسماعيلية، ومن هذه المشكلات مشكلة الصدور أو الفيض، فمن خلال نظرية الفيض نجد الأثر الفلسفى واضحاً غاية الوضوح.

---

١ – عادل العوا، منتخبات الإسماعيلية ص ز، مطبعة الجامعة السورية بدمشق، سنة ١٩٥٨م.

وقد اسست الإسماعيلية على نظرية الفيض نسقاً فكرياً متكاملاً، يتضح هذا عند كثير من رجال الإسماعيلية ونخص منهم بالذكر حميد الدين الكرمانى، وقبل أن نبحث فى فكر هذا الداعية الإسماعيلى نتكلم أولاً عن الإسماعيلية بوجه عام، دون التعرض بشكل واسع للفرق التى تفرعت عنها.

التعريف بالإسماعيلية:

الإسماعيلية من الفرق القلائل التى حارت العقول فى فهمها، وقد يرجع ذلك إلى أدوار الستر التى مرت عليها، كذلك هالة الأسرار التى أحاطوا أنفسهم بها، ويكفى أن نعرف أنه لاتوجد فرقة من الفرق الكلامية أطلقت عليها هذا القدر من الألقاب كالتى أطلقت على الإسماعيلية، وكل لقب من هذه الالقاب كان يضيف دلالة جديدة على هذه الفرقة، بل إن هذه الألقاب منها مايخص اسماعيلية العراق، وبعضها الآخر يخص اسماعيلية خراسان، هكذا اختلفت من مكان لآخر.

من هذه الألقاب:

١ – الباطنية:

يذهب الشهرستانى فى كتابه "الملل والنحل" أن هذا اللقب لزمهم لحكمهم، بأن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل [١]، أما

١– الشهرستانى: الملل والنحل، ج٢، ص ٢٦، نشره محمد سيد كيلانى، طبعة القاهرة، مصطفى الحلبى، سنة ١٩٦١م.

ابن خلدون؛ فيذكر أنهم سُمُّوا بذلك لكتمان أمر دعوتهم أو لدعواهم بأن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهى عند العقلاء والأذكياء رموزاً وإشارات إلى حقائق خفية [1].

ويستند القائلون بالظاهر والباطن إلى حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول فيه: "إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن"، فظاهر القرآن يخفى وراءه باطناً، وإنه إذا كان فى وسع الإنسان من عامة الناس أن يقرأ ظاهره فليس فى وسع أحد (إلا من ألهمه الله بالقدرة)، أن يؤول هذه الظاهرة بما قد استنبطه [2].

١- وجدير بالذكر القول؛ بأن إطلاق لقب الباطنية على فرقة الإسماعيلية ليس صحيحاً كل الصحة، ذلك لأن الإسماعيلية لم يقولوا بالباطن دون الظاهر، لكنهم يقولون بالظاهر أيضاً، ولابد للإسماعيلى من أن يعتقد فى الباطن والظاهر معاً، بل ذهبوا إلى تكفير من يعتقد بأحدهما دون الآخر، وهنا يقول هبة الله الشيرازى: من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو منا، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خير منه وليس منا، انظر: د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية: ص ١٤٨، لجنة التأليف والترجمة ط١ سنة ١٩٥٩م.

٢- زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، ص ٩٤، ١١٢، دار الشروق، سنة ١٩٧١م.

٢ –المزدكية:

وقد ذكر الشهرستانى [١]إلى أن هذا اللقب يرجع إلى أنهم أباحوا كل شىء وأسقطوا التكاليف عن انفسهم كما فعل مزدك وأتباعه.

٣ –القرامطة:

هذا مايذكره النوبختى حين ذهب إلى أن هذه الفرقة (الإسماعيلية) تنسب إلى رجل يقال له حمدان بن الأشعث، وكان يقال له (كُرمته) وهى بالنبطية تعنى أحمر العينين وخنف واضح (قرمط) وكان حمدان معروفاً بالزهد فاستمالته الباطنية إليه [٢].

٤ – الملاحدة:

وهذا اللقب يُعد من ألقابهم بخراسان، هذا مايؤكده الشهرستانى، حين قال بأن الألقاب (التعليمية والملاحدة) من ألقابهم بخراسان.

١– كان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، فأحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها، وهنا وجه شبه بين مزدك والباطنية، لأنهم أسقطوا التكاليف وأباحوا كل شيء، انظر: الشهرستانى، ج٢ ص٦٩.

٢– النوبختى: فرق الشيعة، ص ٨١، أيضاً عمر الدسوقى، إخوان الصفا، ص ١٦.

٥- **التعليمية:**

وقد أطلق عليهم هذا اللقب لأن من مذاهبهم إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لاملوك للعلوم إلا بالتعليم.

٦- **السبعية:**

هذه التسمية ترجع إلى أهمية الرقم سبعة عند هذه الفرقة، فقد كانوا يعتقدون أن للإمامة أدوار وآخرها السابع، وحاولوا أن يبرهنوا على ذلك من خلال القول بأن السموات سبع، والأرض سبع، وأيام الأسبوع سبع، والكواكب سبعة، وجسم الإنسان سبع، كذلك تدبير العالم السفلى منوط بالكواكب السبعة [1].

٧- **البابكية:**

وهو من ألقابهم، وهو اسم لطائفة بايعوا رجلاً يقال له "بابك" ويدعون نبوة رجل من ملوكهم قبل الإسلام، ويزعمون أنه أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام ومن سائر الأنبياء قبله، وقد أبادهم المعتصم سنة ٢٢٣هـ.

١- الديلمى: بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول عن كتاب قواعد عقائد آل محمد ص ٢٣، جمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة الدولة بإستانبول، سنة ١٩٣٨م.

٨- **المحمرة:**

ويرجع هذا اللقب إلى أنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة أيام بابك، وأصبح ذلك شعارهم، والبعض يذهب إلى أن هذا اللقب يرجع إلى أنهم قرروا أن كل من خالفهم من الفرق وأهل الحق حمير.

٩- **الفاطمية:**

وهو لقب نسبة إلى السيدة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أقاموا دولة بإسم الدولة الفاطمية [١]، واتسعت رقعتها في بلاد كثيرة.

١٠- **الفداوية:**

هذه اللفظة تعني التضحية والبطولة، ربما لفديهم إمامهم أو مذهبهم ولقد أثبت التاريخ لهم من البطولات والتضحيات مايؤكد أنهم فداوية.

١١- **الحشاشون:**

ترجع هذه التسمية إلى أن الحسن بن الصباح، كان قد عود الفدائيين من أتباعه على تعاطي الحشيش حتى إذا ما أدمنوا صار يطلب منهم القيام بالأعمال الفدائية، نظير الحصول عليها منه، وهذا قول غير منطقي، ذلك لأن المدمن أو المتعاطي لايكون

١- محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص ٣٠، ط١، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٩م.

واعياً بما يُقال له، ولايستطيع أن يكتم سراً، وهذا بالطبع يتنافى مع طبيعتهم [1]، وما يؤكد ذلك أن جماعة إخوان الصفا، كانوا يُنسبون إليهم وكانوا يتمتعون بالسرية الكاملة.

كذلك كان يُطلق عليهم ألقاباً أخرى كالدروز والنزارية والسفاكين والخرمية، وغير ذلك من ألقاب، هكذا تعددت الألقاب التى كانت تنسب إلى الإسماعيلية، والتى يُذكر أنها بلغت خمسة عشر لقباً [2]، لكننا نعتقد أن كل لقب من هذه الألقاب، إنما كان يطلق على فرقة من فرق الإسماعيلية العديدة، فإذا كانت الإسماعيلية تعد فرقة من فرق الشيعة، إلا أنه تشعب عنها فرقاً كثيرة، كل منها كان له لقباً خاصاً به.

والإسماعيلية بوجه عام، تنسب إلى زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، حيث أنهم يعتقدون أن الإمامة انتقلت من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، إلى على بن أبى طالب، ثم ابنيه الحسن فالحسين (وهذا أمر يخالف عقائدهم، حيث أن الإمامة تكون فى الأعقاب لا فى الأخوات) ثم فى بنى الحسين على زين العابدين محمد الباقر، ثم إلى جعفر الصادق، فابنه إسماعيل الذى بدأ دور الستر من بعده ولا أحد يعرف عدد الأئمة الإسماعيلية فى هذه الفترة.

١- محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص ٧٤، ٧٥، ط١، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٩م.

٢- الديلمى: بيان مذهب الباطنية، ص ٢١.

ثم تلت هذا الدور دوراً آخراً وهو دور الظهور، وفيه أسسوا دولة فى مصر وثانية فى اليمن وثالثة فى المغرب، وأخرى فى بلاد فارس وأيضاً فى الشام، معنى هذا أنه كان لهم تواجدهم فى كل مكان، الأمر الذى كان له الأثر الخطير فى مجريات الأحداث.

وقبل أن نخوض فى نظرية الفيض وما ترتب عليها من مشكلات؛ لابد أولا أن نتعرف فى عجالة على المصادر التى استقت منها الإسماعيلة أفكارها، كى نوضح من خلال ذلك، هل هناك بالفعل تشابها بين ماقالته الإسماعيلية بالفيض أو بإصطلاحهم الإنبثاق (كما هو عند الكرمانى)وبين قول الفلاسفة (لاسيما الفارابى بإعتباره أول الفلاسفة المسلمين القائلين به).

مصادر الفكر الإسماعيلى:

أمامنا العديد من النصوص التى تشير إلى المصادر العديدة التى استقت منها الإسماعيلية أفكارها بيد أنها تختلف فيما بينها على بعض المصادر، فها نحن أمام نص قدمه محمد بن الحسن الديلمى، يوضح فيه هوية الإسماعيلية، كذلك مصادر فكرهم، وذلك فى سطور موجزة، حيث يقول: "اعلم أن ابتداء وضع مذهب الباطنية كان فى سنة خسمين ومائتين من الهجرة، وضعه قوم تطابقوا وكان فى قلوبهم بغض للإسلام، وبغض للنبى عليه الصلاة والسلام؛ من الفلاسفة والملاحدة والمجوس واليهود، ليسلخوا الناس عن الإسلام بعد قوته، وبعثوا الدعاة إلى الآفاق والأطراف

ليدعوا الناس إلى هذا المذهب الميشوم لعل المملكة ترجع إليهم، ويبطل دين النبى العربى، فأبى اللـه إلا أن يتم نوره [1].

كذلك يقول الشهرستانى: أنهم خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج [2]، هنا نجد أن الشهرستانى يتفق مع الديلمى على أن الفلسفة تعد مصدراً أساسياً فى تشكيل تراث الإسماعيلية، أما البغدادى فيختلف مع ماذكرناه آنفاً حيث يُرجع التراث الإسماعيلى إلى المصدر الثنوى دون غيره، فيقول:

ذكر زعماء الباطنية أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول والنفس هى الثانى، وهما مدبرا هذا العالم، وسموهما الأول والثانى، ثم قالوا إنهما يدبران أمر العالم بتدبير الكواكب السبع والطبائع الأربعة،وهذا تحقيق قول الثانوية، أن النور والظلمة يدبران العالم، وقولهم أن الأول والثانى يدبران أمر العالم هو عين قول المجوس، بإضافة إلى صانعين [3].

إذا كان المؤرخون للإسماعيلية قد اختلفوا فيما بينهم حول مصادر أفكار الإسماعيلية إلا إننا نجد شبه إجماع على أن الفلسفة هى المصدر الأساسى فى تشكيل أفكارهم وتقديم مذهب

١- الديلمى: بيان مذاهب الباطنية ، ص ٣، ٤، ١٩.

٢- الشهرستانى: الملل والنحل، ج٢، ص ٢٦.

٣- البغدادى: الفرق بين الفِرق، ص ٢١٥، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٨٥م.

فلسفى قائم على التأمل فى نظم الكون والمخلوقات التى تحيط بالإنسان، وتطبيق هذه النظم كلها على الدين، فمما لاشك فيه أن تراث الإسماعيلية يعد مزيجاً من فلسفات الفيثاغورية الجديدة، وأرسطو وأفلوطين، إلى جانب الفلسفات الشرقية القديمة، فالمصادر الأخرى (ثانوية - صابئة - ديصانية - مانوية وغيرها) جميعها وليدة الفلسفات الشرقية القديمة القائمة على العلوم السرية وتنظيم الجمعيات السرية [1].

فالتراث الإسماعيلى لايرجع إلى مصدر واحد بل هو مزيج من مذاهب مختلفة يجمعها القول بالباطن، وهذا سيتضح لنا من خلال تناولنا لمشكلة من المشكلات الهامة والتى لها أثرها فى الفكر الإسماعيلى، والذى بُنى عليه نسقاً فكرياً كاملاً، هذه المشكلة هى الفيض، وسوف نتناولها عند واحد من دعاة الإسماعيلية، وهو حميد الدين الكرمانى، بإعتباره ممثلاً لهذا الفكر الإسماعيلى.

١- عبدالكريم الخطيب: تاريخ الباطنية، ص ٣٧.

الكرماني:

عندما نتكلم عن الكرماني؛ فنحن أمام شخصية من أكبر شخصيات الإسماعيلية، وأعظمها على الإطلاق، فهو شيخاً للدعاة الإسماعيلية، والكرماني هو حميد الدين أحمد بن عبدالله الكرماني (٣٥٢ - بعد ٤١١هـ)، من مدينة كرمان بفارس، تلقى علومه بالمدارس الإسماعيلية وتتلمذ على الفيلسوف الكبير أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني، المعروف بالسجزي والملقب بدندان.

وقد وفد على القاهرة سنة ٤٠٨هـ، بناء على طلب الصادق المامون أفتكين الضيف داعي دعاة الدولة الفاطمية، وذلك عندما اشتدت المعارك الدينية وقامت الدعوات الجديدة، وراجت البدع، فأخذوا يؤلفون فيها الرسائل، فجاء الكرماني ليجادل ويناقش هؤلاء المنشقين، وألف الرسائل وعلى رأسها الرسالة الواعظة التي رد فيها على الحسن الفرغاني الذي أدعى ألوهية الحاكم بأمر الله.

هكذا كان الكرماني داعياً عظيماً للإسماعيلية، فقال فيه الداعي أدريس: هو أساس الدعوة الإسماعيلية الذي عليه عمادها وبه علا ذكرها، وإذا كنا نجد خلافاً شديداً بين علماء الدعوة في المسائل التأويلية، إلا إن كل الدعاة على اتفاق في فلسفة الدعوة بعد الكرماني، فيمكن القول بدون أدنى مبالغة أنه لم يأت أحد من بعده بجديد، بل اكتفوا بشرح أقواله أو الاقتباس منها للاستشهاد على صحة أقوالهم.

من هنا قال عنه الداعية نور الدين أحمد فى كتابه (فصول وأخبار) : لو أن الدعوة الإسماعيلية لم تنتج غير الكرمانى لكفاها فخراً ومجداً ولكان ذلك كافياً.

عاش الكرمانى فى جو مشبع بالفلسفة، حيث توطدت دعائمها فى العالم الإسلامى، فقد ترجمت كتب المنطق والفلسفة اليونانية، وظهر كثير من الفلاسفة المسلمين كالكندى والفارابى وابن سينا، الذين اهتموا بالفلسفة اليونانية سواء كان شرحاً أو تعليقاً أو إضافة، من هنا عرف الكرمانى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، أيضاً كان على علم بالمحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة التى قام بها الفلاسفة المسلمين.

فتأثُر الكرمانى بكل هذا يتضح فى استخدامه لكثير من المصطلحات الفلسفية، فالأيس والليس وهى مصطلحات الكندى نجدها واضحة عند الكرمانى، كذلك الاتجاه التوفيقى الذى اشتهر به الفارابى نجده واضحاً عنده، فقد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، كذلك له محاولات توفيقية بين استاذه السجزى وأبى حامد الرازى من خلال كتابه (الرياض)، هذه المحاولة التوفيقية التى قام بها الكرمانى شديدة الشبه بمحاولة الفارابى التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو.

عندما يتناول الكرمانى مشكلة ما من المشاكل فإنه يتناولها تناولاً فلسفياً، ويعرضها بأسلوب فلسفى، ثم يحاول أن يأت بمعان إسماعيلية تلائم تلك المصطلحات الفلسفية، لقد تمتع الكرمانى بعقلية فلسفية، فكان بحق شيخ فلاسفة الإسماعيلية، واعتبره فلاسفة الإسلام أعظم ماانتجته المدرسة الإسماعيلية فى عهد الدولة الفاطمية، هذه الروح الفلسفية للكرمانى تظهر

واضحة فى تراثة الفكرى الذى تركه، والذى يقدره البعض بحوالى تسع وعشرين مؤلفاً والبعض يرى أنه ثلاثون مؤلفاً [1].

مؤلفاته:

١- المصابيح فى إثبات الإمامة: أثبت فيه الإمامة كواقع كونى لابد منه، وذلك بحجج وبراهين عقلية، واستخدم فيها الكثير من الألفاظ السريانية والعبرية والفارسية، وتوجد مخطوطة لهذه الرسالة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ب/٣٦٢١٧، والناسخ محمد ياسين بن أحمد، وتاريخ النسخ ١٣٢٢هـ.

٢- البشارات: ويذكرها فى الرسالة الواعظة بإسم (مباسم البشارات) يصف فيها حالة الإضطراب الذى كانت عليه الدعوة الإسماعيلية فى مصر حين ظهر دعاة بدعة تأليه الحاكم.

٣- الرسالة الواعظة: هذه الرسالة كانت للرد على دعاة التأليه ومناظرة الحسن الفرغانى المعروف بالأخرم، وهو أحد

١- الكرمانى: راحة العقل، ص١١، ٢٠، تحقيق وتقديم د/ محمد كامل حسين و مصطفى حلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٢م، الرسالة الواعظة: مجلة كلية الآداب، مايو ١٩٥٢م، السجستانى: الينابيع، ص ٣٢ : ٣٥، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، منشورات المكتب التجارى، بيروت سنة ١٩٦٥م، أيضاً مقدمة كتاب إثبات النبوات، تحقيق وتقديم عارف تامر، ط٢، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٦م.

دعاتهم الذى نبذه الكرماني في هذه الرسالة، كذلك يؤكد على عقيدة الإسماعيلية في الله الذى لا إله إلا هو.

٤- تنبيه الهادي والمستهدي: هذا الكتاب يُعد مقدمة لكتب أخرى، وفيه دعوة للتمسك بفرائض الدين وإثبات إمامة الأئمة المنصوص عليهم من نسل على بن أبى طالب، ومناقشة المخالفين.

٥- معاصم الهدى: وهو في الرد على الجاحظ فيما كتبه عن على بن أبى طالب.

٦- الإصابة في تفضيل عليَ على الصحابة.

٧- الأقوال الذهبية: ومن عنوانه يتضح سايريد، فقد صور فيه محاسن العلوم النفسانية بالذهب ودافع في هذا الكتاب عن أبى حاتم الرازى ضد أقوال محمد بن زكريا الرازى.

٨- المحصول: هذا الكتاب ينسب إلى الكرماني، لكن البعض يشكك في ذلك، فينسبه إلى الداعي النخشبي، لكن كتاب الإيضاح ينفى ذلك، ويبين أنه من تأليف الحكيم الصادق، وهذا اللقب (الصادق) اصطلاح اسماعيلى يعطى عادة للإمام، ومعنى هذا أن كتاب المحصول من وضع أحد أئمة دور الستر.

٩- الرسالة الوضيئة: وتعرف بإسم معالم الدين، وهى مدخل لما يُراد في قراءاته من كتب الدعوة.

١٠- فصل الخطاب: وهو مشكوك النسب فيه.

١١- الرسالة الدرية فى معنى التوحيد.

١٢- رسالة النظم فى مقابلة العوالم بعضها بعضاً.

١٣- الرسالة الرضية فى جوانب من يقول بقدم الجوهر وحدوث الصورة.

١٤- الرسالة المضية فى الأمر والآمر والمامور.

١٥- رسالة الروضة فى الأزل والأزلى.

١٦- الرسالة الزاهرة فى الرد على ماورد منسوباً خطأ للسجزى.

١٧- الرسالة الحادية فى الليل والنهار: وهى فى التأويل.

١٨- النقد والإلزام. ١٩- تاج العقول.

٢٠- رسالة الفهرست.

٢١- رسالة المعاد وتسمى التوحيد فى المعاد.

٢٢- رسالة المقادير والحقائق.

٢٣- الرسالة الكافية فىالرد على الهارونى الحسنى الزيدى.

٢٤- أكليل النفس. ٢٥- كتاب المقاييس.

٢٦- ميدان العقل.

٢٧- المجالس البغدادية والبصرية، وهى محاضرات فى التأويل ألقاها فى مجالسه فى بغداد، ومما يثير الدهشة أن

الكرمانى الإسماعيلى المؤيد للدولة الفاطمية المناوئة للدولة العباسية، كان يعقد تلك المجالس، وهذا يؤكد الحرية المذهبية التى كانت توفرها سياسة البويهية.

٢٨- الرسالة اللازمة فى صوم رمضان.

٢٩- الرياض أو الإصلاح بين الشيخين، وهى محاولة توفيقية بين كتابى الإصلاح والنصرة، بين أبى حاتم الرازى والسجزى، وينقسم إلى عشرة أبواب، وهذا الكتاب يدل على الحرية الفكرية التى كان يتمتع بها دعاة الإسماعيلية.

٣٠- راحة العقل: أهم كتب الكرمانى على الإطلاق، فلم يكن مجرد كتاب فى الدعوة الإسماعيلية فحسب وإنما كتاب فى الفلسفة، ويقسم هذا الكتاب إلى أسوار ومشارع، فشبهه بالمدينة التى جعلها تشتمل على سبعة أسوار وكل سور فيه سبعة مشارع (وهذا يوضح ماللعدد سبعة من أهمية عند الإسماعيلية) فالأسوار سبعة مقابلة للسيارات السبعة، والتى لها تاثيرها على المواليد الجسمانية، والتى لكل منها مقابل من أصحاب الدور السبعة الذين هم النطقاء، والمشارع مقابلة للأفلاك الكبار والصغار المحركة لما دونها من الأجسام والتى لها مايقابلها من أدوار حدود الدين الذين هم الأتماء والأئمة، فالكرمانى يرمى من وراء هذا التقسيم أن يضم المعارف والفضائل التى ينبغى أن تتحلى بها النفس الإنسانية والتى تؤدى إلى راحة العقل، هكذا لم يكن راحة العقل مجرد مؤلف بل كل كلمة به لها معنى، حتى الإسم الذى اطلق على هذا الكتاب له معنى.

هكذا نجد تشابها بين الكرمانى وابن سينا، فالكرمانى أطلق على موسوعته الفلسفية (راحة العقل)، أيضاً ابن سينا أطلق على موسوعته الفلسفية (الشفاء) لأنه يرى أنه بالفلسفة تشفى النفس كذلك، كما أطلق على موسوعته الطبية (القانون) لأن الإنسان فى حاجة إلى قانون كى يحافظ على تلك الآلة (الجسم) فكلاهما كانا له غاية وراء تسمية الكتاب.

ومما لاشك فيه أن للكرمانى كتباً فارسية، ولكن لم يصلنا منها شىء، فالكرمانى من أصل فارسى (كرمان)، كذلك كان يلقب (بحجة العراقين)، وهذا اللقب يعنى أنه كان مسؤولاً عن شؤون الدعوة فى العراق وفارس، فلا بد أن يكون قد وضع كتباً باللغة الفارسية.

مشكلة الفيض عند الكرمانى:

إننا لانستطيع أن نتحدث عن الفيض عند الإسماعيلية بوجه عام والكرمانى بوجه خاص منفصلاً عن نظريتهم فى الإمامة، فكلا منهما مرتبط بالآخر أوثق الإرتباط، فإذا كان هناك فيضاً أو كما يقول الكرمانى انبثاقاً أو انبعاثاً فى عالم العقول، فإننا نجد استمراراً ومقابلة له فى عالم الطبيعة، كذلك فى عالم الدين، فهذا كله يمثل كلٌ واحداً لاانفصام فيه فهى سلسلة متصلة الحلقات.

فعالم الدنيا لاينفصل عن عالم العقول، وأيضاً عن عالم الدين، فلا فصل بين السياسة والدين، فهذه دعوة اسماعيلية قديمة تدعوا إلى تسييس الدين، وكما هو معروف فإن قضية الإمامة هى من أهم القضايا التى أثارت جدلاً طويلاً، بل هى من أولى القضايا التى انقسمت بشانها الفرق الكلامية، وعلى هذا فهى

لاتمثل عند الشيعة (بوجه عام) قضية مصلحية، بل قضية عقائدية، ولذلك كان الإيمان بالإمام أصل من أصول العقيدة.

فالإمام مؤيد بقوة إلهية فهناك فيضاً من العالم الروحانى على الإمام، ولذلك كان لابد من طاعة الإمام والإيمان به، كما نؤمن بالنبى محمد صلى الله عليه وسلم ونطيعه، وهذا كله سوف يتضح تباعاً من خلال النصوص التى سنطرحها فى هذه الدراسة، ونبين كيفية الربط بين المثل والممثول بين العالم الروحانى وعالم العقول وبين عالم الطبيعة وعالم الدين، على نحو مشابهاً لما قام به الفارابى فى مدينته الفاضلة.

وبداية نتسائل هل الكرمانى قال بالفيض؟ وهل آثره ككيفية من كيفيات الخلق؟

الحقيقة أن الكرماني قد خصص المشرع الثانى من السور الثالث من كتابه (راحة العقل) للحديث عن الفيض تحت عنوان:

"كون وجوده عن المتعالى لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة"

فمن خلال عنوان هذا المشرع يتبين لنا أنه دحض القول بالفيض بحجة أن القول به يجعل هناك تشابها بين الذى يفيض والمفاض عنه، ويبدأ الكرمانى بوضع حججه لكنها فى حقيقتها أقرب ماتكون بالأدلة التى قدمها الفلاسفة لإثبات الوحدانية فيقول الكرمانى:

"إن من شان الفيض أن يكون من جنس مامنه يفيض ومشاركاً له ومناسباً، ويكون الفيض من جهة ماهو فيض

كعين مايفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض، إذ مايفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل مافى الفيض من طبيعة، ولافرقاً بينهما من هذه الجهة، كما أن الضوء الذى هو فيض من عين الشمس من جهة ماهو ضوء كعين الشمس التى منها فاض الضوء بكونها كذات الفيض، إذ ذات الشمس يوجد فيها من الضوء مثل مافاض عنها ولا فرقاً بينها.

من هنا يصير الذى منه يفيض الفيض متكثراً بما يشاركه فيه الفيض وما يختص به هو مما لايشاركه فتكون ذاته من شيئين، شىء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه، وشىء وقع به التباين بينهما وحصلت الغيرية التى لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك والذى يكون متكثراً، متكثرة لحاجة بعض تلك الأشياء التى بها كانت الكثرة فى وجوده إلى البعض الآخر، فوجودهما باستناد الواحد منهما إلى الآخر، ويقتضى ذلك أن يكون المتعالى سبحانه – إن كان ماوجد عنه فيضاً – متكثراً واقعا تحت قدرة غيره فى وجوده [1].

كذلك يدلل الكرمانى على أن الموجود الأول لم يأت عن طريق الفيض، وذلك من خلال القول بالبساطة وعدم التكثر، فالبسيط أشرف وأكمل من الذى يحوى كثرة، والفيض أبسط من الذى يفيض منه، كما يقول الكرمانى: إن من الأوائل فى العقل واحكامه أن الذى يكون أبسط وأعرى من آيات الكثرة وأقوم بذاته فهو أشرف من غيره، وعلى هذه القضية فالفيض أبسط من الذى

١– الكرمانى: راحة العقل، ص ٦٩.

فاض منه بكونه شيئاً واحداً، وكون الذى فاض منه شيئين ويلزم عن ذلك أن يكون الفيض أولى بان يكون متقدماً على الذى فاض منه لشرفه عليه، بقلة الكثرة فيه ووجود الكثرة فى ذلك.

ايضاً يقدم الكرمانى دليلاً آخراً على القول بأن الموجود الأول أو العقل الأول لم يخلق عن طريق الفيض وذلك من خلال فكرة التمام، تلك الفكرة التى استخدمها الفارابى من قبل فى التأكيد على أن اللـه ليس كمثله شىء، أما الكرمانى وبالرغم من أنه استخدم نفس الفكرة، أعنى فكرة التمام؛ إلا أنه وظفها وظيفة أخرى تتفق ونفيه للصفات كما سيتضح خلال هذه الدراسة.

يقول: الفيض لايكون إلا عن تمامية ذات مايفيض منه، والمتعالى سبحانه قد تسبح عن أن يكون تماماً أو تاماً، فيقع الإشتراك به بينه وبين غيره فى معنى من المعانى، فيلزم من ذلك وجود ماعنه تكون هويته، إذ التمام مشارك للتام، والتام مشارك للتمام ومناسباً والمشاركة والمناسبة بين شيئين يقتضيان مايتقدم عليهما.

ولو كان للمتعالى سبحانه مشاركة مع غيره فى شىء من الأشياء أو مناسبة لاقتضى مايتقدم عليهما، ثم لو كان للمتقدم أيضاً مشاركة مع غيره فى شىء من الأشياء لاقتضى مايتقدم عليهما ويستندان فى الوجود إليه كلاهما، فتؤدى الحال فى ذلك إى أمر فى نهايته يوجب أن لاتوجد الموجودات، فلما كان هذا

باطـــلاً محـــالاً بطـل أن يكـون الموجـود عـن المتعـالى سبحانه فيضاً [1].

هكـذا دحض الكرمـانى القول بالفـيض، لكن كيف يتـم الخلـق عنده؟

إننا لانسـتطـيع أن نحسـم القول فى هذه المسـالة إلا من خـلال النصوص التى تركهـا الكرمـانى ونتبين من خلالهـا، بمـاذا قال فى الخلق، وإذا كان قد رفض الفيض فهـل رفـض المصطلـح فقـط أم رفضه برمـته، أى رفض المضمون؟

الحقيقة إن الكرمـانى قد رفض المصطلح كلفظ فقـط، ودليلنـا على ذلـك أن كـل مـاجاء فـى كتابـه (راحـة العـقل)، كذلـك كتابـه (الرياض) يؤكد لنا أن الكرمـانى كغيره من الإسمـاعيلية قد سـار على نهج الأفلاطونية المحدثة في تناول كيفـية الخلـق، فنجـد نفس ترتيب الموجـودات ولكن نجده يأتى بنص رفض فـيه الفـيض يقول فـيه: فلمـا بطل أن يكون مـاوجد عن المتعـــالى فـيضاً لـم يبـق إلا أن يكون إبداعـا.

مـاذا يعنى بالإبداع هنا؟ .. هل الإبداع هـو الخلق عن عدم؟

هذا مـالا نعتقده فى فكـر الكرمـانى ولا الشيعة الإسمـاعيلية على وجه العموم، ويؤكد الكرمـانى على فهمنـا هـذا عندمـا يقـول

١- الكرمـانى: راحة العـقل، ص ٦٩، ٧٠.

فـي كتابـه (الريـاض) رداً علـى صـاحب المحصـول "قـول مبـدع الأشياء لامن شـيء فقط هـو ولاشـيء معه، لـم يـزل ينطـوى فـيه مـالا يجـوز اعتقاده [1]، فالإبداع الذى يقره الكرمـانى مـاهـو إلا إصطلاح اطلقه على العقل الأول، لكونه ذات الفعل الصادرة إلى الوجـود عن المتعـالى سبحانه، فالإبداع هـو المبدع الأول [2].

وإذا كان الكرمـانى قد فرق بين الإبداع والانبعـاث، فلا يجـب أن نعتقد أنه فرق بين خلق من عدم وفـيض، بـل هـو فـرق بين موجـودين، الأول وهـو الإبـداع ويعنـى بـه الموجـود الأول أو العقل الأول، أمـا الإنبعـاث فهـو الموجـودات التى انبعثت عن الأول، وهذا معنى قـول الكرمـانى: إن كيفـية الإبـداع لا ككيفـية الإنبعـاث التى قد أحاطت العقول النيرة بهـا فأخبرت عنهـا، إذ لـو كـانت مثلهـا لكـان الإبـداع انبعـاثاً والإنبعـاث إبداعـا، فبطـل أن تكون كهى [3].

وإذا كان الكرمـانى قد أطلق على العـقل الأول اسـم الإبـداع، فأيضـاً أطلـق عليـه مجموعـة مـن المسمـيات تتنفـق ومـا أطلقـه السـجزى عليهـا أيضاً فيسمى بالقلم وذلك لأنه بالقلم تظهـر نقـوش الخلقة، كذلك هـو العرش أى مقر لمن جلس عليه، وبجلوسه عليـه

١- الكرمـانى: الرياض، ص ١٢٧.

٢- الكرمانى : راحة العقل، ص ٩٧.

٣- الكرمـانى: الرياض، ص ٩٧.

تعرف جلالته عمن هو منحط دونه ويقال له الأول أى الأولية التى ظهرت منها المخلوقات، كذلك يسمى القضاء، فبالعقل تقتضى النفس إدراك المعلومات او هو قضاء الله بين خلقه

ونجد هنا أيضاً مسمى آخر وضعه السجزى والكرمانى للعقل، هذا المسمى غريب إلى حد كبير إذ يطلق عليه اسم الهيولى، ولكن يزول هذا التعجب عندما يوضح لنا ماذا يقصد بالهيولى، فيرى أنه قوامماينبجس من الصور، ويمكن أن نجد تشابها كبيراً بين هذه المسميات التى أطلقها الكرمانى على العقل، وبين تلك التى أطلقها الفارابى فنجده يذكرفى فصوص الحكم "لاتظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتاب نقش مرقوم، بل القلم ملك روحانى والكتابه تصويرالحقائق، فالقلم يتلقى مافى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابه الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم [1].

---

١ – الفارابى: فصوص الحكم، ص ١٦.

ترتيب الموجودات:

كيف أبدع الله العقل الأول؟ وكيف انبعث الثانى؟ وكيف انبعث العقل الذى هو قائم بالقوة من العقل الثانى؟ وكيف انبعثت العقول [1]؟.

تلك تساؤلات طرحها الحامدى فى رسالته زهر بذر الحقائق، كذلك طرحها الكرمانى وغيره من شيوخ الإسماعيلية، وبدأ الكرمانى فى الإجابة على تلك التساؤلات، إن الله أول ما أبدع كان العقل الأول الذى هو الموجود الأول التام بالفعل، ثم من خلال هذا الموجود الأول توالت سلسلة الفيوضات والانبعاثات، فنور الإبداع سار فى الموجودات أجمع [2]، وهذا العقل الأول له جانبان ومن خلالهما تصدر فيوضات.

فمن جهة أنه يُعد عقلاً يصدر عنه عقل قائم بالفعل، ومن جهة أنه معقول لذاته يصدر عنه موجدات أقل شرفاً من العقل وهما المادة والصورة، وهنا نجد تشابها شديداً بين ما ذهب إليه الكرمانى من جهة صدور موجودات عن العقل وقول الفارابى وغيره من فلاسفة الفيض بأن العقل عندما يعقل خالقه يصدر

١- الحامدى: زهر بذر الحقائق، ص ١٦١، تحقيق د. عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق سنة ١٩٥٨م.

٢- الكرمانى : راحة العقل، ص ١١٣.

عنه عقل، وعندما يعقل ذاته من حيث أنها ممكنة يصدر عنه موجود أقل شرفاً من الصادر الأول.

هذه الفيوضات يؤكدها الكرمانى فى أكثر من موضع فى كتاباته فيقول إن العقل الأول الذى هو المبدع الأول لما كان وجوه عن المتعالى سبحانه ابداعا وكان عقلاً بإبداع الله تعالى إياه كذلك، وكان فى كونه عقلاً نسبة وبكونه معقولاً نسبة أخرى، وكان من جهة كونه عقلاً أشرف من جهة كونه معقولاً بكونه من تلك الجهة فرداً منتسباً إلى المتعالى سبحانه ومن جهة أنه معقولاً زوجاً منتسباً إلى ذاته، وكان علة لوجود الموجودات.

لزم عن ذلك وجود شيئين عنه بحسب ماعليه ذاته من النسبتين إحداهما أشرف من الأخرى، كان الموجود من النسبة الأشرف قائما بالفعل عقلاً فرداً، وهو مع كونه ثانياً فى الوجود عند الترتيب أول بالإنبعاث؛ كما أن المبدع الأول أول بالإبداع، وكان الموجود عن النسبة الأخرى دون ذلك منزلة عقلاً قائما بالقوة يسمى الهبولى والصورة [1].

ويحاول الكرمانى أن يُنزل بميتافيزقاه إلى الأرض حين قابل بين عالم العقول أو مايطلق عليه دار الإبداع وبين عالم الدين، فالعقل الأول الذى يمثل علة للعقول فى عالم الإبداع ووجوده أمراً ضروريا يقابله الناطق فى عالم الدين، فالناطق علة

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ١٠١، أيضاً محمد بن الوليد: جلاء العقول وزبدة المحصول، ص ٩٧، تحقيق د. عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، سنة ١٩٥٨م.

عالم الدين بما أقامه من السنن والوضائع، وبسطه من الحكم والشرائع فى عالم الدين.

فالناطق (النبى) أقامه الله تعالى هاديا لعباده إلى مافيه صلاحهم من العبادة والعلم والعمل، فيه يسد خلل عجزهم عن طلب مصالحهم دينا ودنيا بأفضاله ويتحمل عنهم [1]، وإذا كان الإبداع أو المبدع الأول ذا نسبتين إحداهما أشرف من الأخرى فكذلك الناطق له نسبيتن نسبة إلى عالم القدس ونسبة إلى عالم الطبيعة أحدهما أشرف من الأخرى.

فنسبته إلى عالم القدس يفيض عنها الوحى، أما من جهة عالم الطبيعة فيفيض عنه الكتاب والشريعة، ويؤكد الكرمانى على هذه المماثلة، بين المبدع الأول والناطق، فيقول فى راحة العقل: "إن العقل الأول ذو نسبتين إحداهما أشرف من الأخرى، وأن الموجود عنه اثنان بحسب النسبتين إحدهما أشرف من الآخر، فكان الموجود عنه صلى الله عليه وآله وسلم على هذا النظام ناطقا بأن حال ماتقدم وجوده مما غاب عن الحواس على مثل ذلك بكونه صلى الله عليه وعلى آله وسلم، سالكا فى ترسيم سنته وقوانين شرعه طرق الدلالة على هذه الأمور الغامضة، ولذلك قال تعالى: "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، فوجود الوحى والكتاب المقترن بالشريعة عنه ينطق بأن الموجود عن العقل الأول اثنان، وأن أحدهما أشرف من الآخر، وأن الأشرف عقل قائم بالفعل مثله

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ١٢٢.

مثل كون الوحى مثل الناطق وأن الآخر هو قائم بالقوة مزدوج ذاته، وهو الهيولى والصورة اللتان هما مزدوجتان مثل ماجاء به الناطق الذى هو مزدوج كتاباً وشريعة" [١].

وإذا كان الناطق يماثل المبدع الأول، فكذلك الوصى [٢] يماثل المنبعث الأول، فالوحى هو أول الأئمة فى عالم الشرع والدين، كذلك المنبعث هو أول العقول المنبعثة فى عالم القدس فالمنبعث هو عقل قائم بالفعل مثل ماعنه وُجِد، كالشعاع الموجود من الشمس والمرآة التى هى من جنس العلة الفاعلة له.

فالوصى يماثل المنبعث الأول من حيث مرتبة الشرف، فالمنبعث الأول كماله لا ككمال الأول، لأن الأول يستغنى بعقله عن غيره فهو الأول فى الوجود، فأما المنبعث الأول فكماله دون ذلك الكمال، لأنه الثانى فى الوجود، أيضاً الوصى، فهو فى مرتبة دون مرتبة الناطق، فهو يستمد منه ما يحتاجه، فاللاحق يستمد من السابق (فمثلاً الناطق نجده فى حاجة دائمة إلى الملائكة يستمد منهم العون)، فكما يقول الكرمانى إذا كان لازما للمتأخر

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ١٠٢، ١٢٤.

٢- يعتقد الإسماعيلية أن لكل نبياً وصياً يوصى إليه بأمر أمته من بعده، بأمر من الله تعالى، فكان وصى آدم شيث، ووصى نوح ابنه سام، ووصى إبراهيم ابنه اسماعيل، ووصى موسى أخاه هارون، ووصى المسيح شمعون الصفا، ووصى محمد ابن عمه على بن أبى طالب، إذاً فالوصى أمر ضرورى تحتمه الحاجة.

معرفة ماسبق عليه في الوجود لتعلق وجوده به، كان السابق فى الوجود غير لازم له أن يعقل مايوجد عنه، أى الأدنى منه فى مرتبة الوجود، فيكفيه أن يعلم أنه علة لوجود مامن شانه أن يوجد عن مثله.

إذا ليس يتعلق وجوده بمابه يوجد عنه، لذلك لايلزم الناطق أن يعرف الدعاة والماذونين ولا الأئمة، لكن ينبغى عليه أن يعرف ماسبق عليه فى الوجود من الملائكة المقربين الدين بهم يتعلق وجوده وقيامه بالفعل، فحال الوصى فى عالم الدين كحال المنبعث الأول فىعالم الإبداع، فالوصى ممثول للمنبعث الأول، هكذا يحاول الكرمانى أن يدمج العالمين بعضهم ببعض أو يبين أن هناك استمرارية لعالم العقول متمثلاً فى عالم الدين.

فالمنبعث الأول يمثل العقل الثانى، فهو منبعث أول لأنه أول ماوجد عن المبدع، وعقل ثانى لأنه تالى على العقل الأول الذى هو المبدع أو الإبداع الأول، فالمنبعث الأول الذى هو العقل الثانى مع كونه ثانياً فى الوجود عند الترتيب أول بالإنبعاث، لكن هل صدر المنبعث الأول عن الإبداع عن قصد أم ضرورة؟.

إننا لانجد عند أصحاب الفيض قولاً بان الفيض يأتى بقصد من اللـه أو من العقل الأول لكن هذا الصدور او الإنبعاث يرتبط بطبيعة اللـه عند الفلاسفة أصحاب الفيض، فالمعلم الثانى وأيضاً الشيخ الرئيس، ذهبا إلى أن الفيض يتم لاعن قصد أو هدف، بل هو ضرورى عن اللـه تعالى، فكما أن الشمس لاتستطيع أن تحجب أشعتها عن الخروج منها، فكذلك اللـه لايستطيع أن يمتنع عن فيضه بمعنى أنه لايكون عن قصد أو إرادة منه.

كذلك إذا نظرنا إلى الإنبثاق عند الكرمانى فنجد أنه يصرح فى أكثر من موضع إلى أن الإنبثاق لايتم عن قصد، بل هو نتيجة ضرورية وحتمية لإغتباط المبدع بذاته وتعقله لذاته، ومعرفته لذاته، وكأن المعرفة والتأمل هى أساس الإنبثاق، فالخلق يتم عن طريق التأمل والمعرفة فى ذات المبدع.

هذا مايؤكده الكرمانى فيقول إن الإبداع الأول ماقصد فى إحاطته بذاته أن يكون عنه الهيولى، هذا المنبعث الثانى الأول، إذ ذاك قصد دنىء لايليق به ويصير به رذلاً لاشريفاً، بل قصده فى الإحاطة بذاته القصد الأشرف، الذى يتعلق فى ذاته من الإغتباط والمسرة، فكأن وجوده عنه بالإنبعاث لكماله وجلاله أمراً ضرورياً.

فالإنبثاق عندالكرمانى يصدر عن المبدع كوجود الشعاع عن إشراق الشمس فى وجه المرآة الصافية ضرورى لابد منه [1].

وبعد ان يوضح الكرمانى أن الإنبعاث لايأتى عن قصد، يجد الفرصة سانحة أمامه للتأكيد على العناية الإلهية التى تحيط بكل شىء، وذلك عن طريق تقسيمه للموجودات إلى نوعين؛ منها ماهو بقصد ومنها ماهو بغير قصد، فالذى يكون بقصد مثل تركيب الشمس فى الفلك الرابع الذى قصد بذلك وجود الحيوانات، إذا لو كانت قد ركبت فى الفلك الأعلى لما تكون عنها حيوان لضعف أسخانها، ولو كانت فى الفلك الأدنى لما تكون عنها

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ١٠٥، ١٠٩.

حيوان لفرط أسخانها، فقصد بتركيبها فى الوسط أن يكون عنها الحيوان، وهذا يؤكد وجود العناية الإلهية التى تحفظ كل شىء وجوده.

أما الذى يوجد بغير قصد مثل هلاك الحيوان وامتناع الأمر فى النشوء فى المواضع البعيدة عن الإعتدال بالحر المفرط والبرد المفرط فيها الحادث وجودهما بالشمس مع كون القصد بتركيبها فى موضعها لأن يكون عنها الحيوان والنشوء لا لأن لايكون [1]، وهذا القول من جانب الكرمانى يذكرنا بما ذهب إليه ابن سينا، بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، فلا يجب أن نضحى بالخير الأكثر فى سبيل الشر الأقل، فالخيرات التى تعود علينا من النار أكثر بكثير من الشرور التى تنتج عنها، كذلك نجده متأثراً إلى حد كبير بالكندى، حتى فى الأمثلة التى ذكرها.

هكذا نجد أن وجود المنبعث الثانى الأول الذى هو الهيولى لا عن قصد أول بل كوجود الثلاثة من الأعداد بوجود الواحد والإثنين من غير وقوع الثلاثة تحت القول فوجودهما بغير قصد، فلم تكن له درجة المتعالى عليه فى الشرف والرتبة.

فالإنبثاق عند الكرمانى لايكون عن قصد وتتوالى الإنبثاقات، فعن العقل الأول والانبعاث الأول سبعة عقول قائمة بالفعل، وجود كل واحد منهم عن الآخر، لافرق بينهم فى الحياة والقوة والقدرة والكمال، الأول والثانى إلا برتبة السبق فى الإنبعاث، ثم أن العقل الأول والانبعاث الأول والعقول السبعة المجردة لما

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ١١٠.

نظروا إلى العقل القائم بالقوة وتصوره عن لحاق مراتبهم عطفوا بفضلهم وشرفهم وتحننهم عليه بأنوارهم ليخرجوه من القوة إلى الفعل، فجعلوا منه ماهو فاعل كالأفلاك والكواكب التى هى الآباء والأمهات [1].

ويذهب الكرمانى فى قوله بالعقول مذهباً يتفق إلى حد كبير مع قول الفارابى، فالعقل الأول يمثل مركزاً لعالم العقول حتى يصل إلى العقل الفعال، والعقل الفعال عاقل للكل، وهو كما يقول الفارابى المؤثر فى عالم الكون والفساد، أما الكرمانى فيرى أن العقل الفعال يمثل مركزاً لعالم الجسم من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد، ثم عالم الجسم جامع لفيض العقول، وهو مركز لوجود الأنفس الطاهرة التى هى أنفس النطقاء إلى القائم، والقائم جامع للكل الذى انتهى إليه ماسرى من بركة الإبداع، فالعقل الأول هو مركز للموجودات وعلتها ويحوى أمور عشرة لها فى الكمال هو ماهو كالجوهر الجسمانى الذى هو ذو أعراض تسعة يقترن الواحد منها بالآخر، وقد وقف الوجود العقلى عن الإنبعاث باستيعاب الموجودات مراتبها فى الوجود التى أوجبتها علتها، وانتهى الأمر فيه إلى الغاية، ولم يكن للعاشر مرتبة دونه من جنسه إلا الذى بعد عن مركز الكمال من عالم الطبيعة فقام بأن يستجذب منها ماكان فى أفقه إلى ذاته بسطوع نوره فيه، وأن يسوقه إلى كماله، وعلى هذا كان وجود الكمال الأول.

١- محمد بن الوليد: جلاء العقول، ص ٩٧.

ومن الكمال الثانى جعل أشياء فاعلة وأخرى مفعولة لتكون أسباباً لوجود مايمكن فى وجوده منها مطابقة بهذه الحالة، فكان الفاعل منها المتحركات من السموات والكواكب والمفعول فيها من الطبائع والمواليد، والعناية الإلهية سارية فى الطبيعة لإعطاء كل شىء حقه من الوجود، ووضعه فى مراكزه فالسموات والكواكب، ووضع الطبائع مواضعها لتكون عنها بأفعالها وإنفعالاتها المواليد الثلاثة.

مواد لم تقبل الصور الشريفة لا بقصد منها بل لوجودها عن نسب غير شريفة وانحطاطها عن تلك المراتب التى فوقها فعمدت إليها وأعطتها صوراً تليق بها من أشخاص الحيات والعقارب وغير ذلك من ذوات السموم، وكل ذلك حتى لايبقى شىء مما وجد بالإبداع فيتعطل بل يوجد أفضل الوجود الذى يليق به.

والموجودات متوازنة بتمام العناية بها فى إعطائها كل شىء منها حقه الذى يليق به، فما وجد عن الأول من الهيولى صار مادة للعقول البرية فيها تعمل، وماحصل عن العقول البرية فيما فعلته من عالم الجسم دون الأفلاك من المواد صار مادة للطبيعة فيها تعمل فى إخراج المواليد وماحصل من الطبيعة فيما أخرجته من المواليد من المواد التى لم تقبل فكانت نهاية الفساد، انعطفت عليها بأن كفت شرها عن الحيوان، وما

قبل منهـا انتهت به العناية إلـى مـابلغته كمـاله ليكـون قائمـا عند انتهـاء الحركات أجلهـا واستتمـام الأدوار [1].

وقد أوجـز الشهرسـتانى فـى الملـل والنحـل الإنبثـاق عنـد الاسمـاعيلية بشكل عـام فـيقول: إنه أبدع بالأمر العقل الأول الـذى هـو تام بالفعل، ثم بتوسـطه أبدع النفس الثانى الذى هـو غـير تـام، ونسبة النفس إلى العـقل كنسبة النطفة إلـى تمـام الخلقـة، والبيـض إلى الطـير، ولمـا اشتاقت النفس إلـى كمـال العـقل احتـاجت إلـى حركة مـن النقـص إلـى الكمــال، واحتـاجت الحركـة إلـى آلـة لهـا فحدثت الأفلاك السمـاوية، وتحركت حركة دوريـة، بتدبـير النفس وحدثت الطبائع البسـيطة بعدهـا، وتحركت حركة اسـتقامت بتدبـير النفس فتركبت المركبات من المعـادن والنبات والحيوان والإنسـان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان.

وكــان النــوع الإنســانى متمــيز عــن ســائر الموجــودات بالاستعداد الخاص لفـيض تلـك الأنـوار وكـأن عـالمه فـى مقابلـة العـالم كله، وهنا نجد محاولة من الشهرسـتانى لإبراز كيفـية ربـط الإسمـاعيلية العـالم العلوى أو العـالم العـقلى بعـالم الدين.

فـيقول: إننا نجد فى العـالم العلوى عـقل ونفس كلى؛ وجب أن يكـون فـى هـذا العــالم عـقل شـخصى هـو كلــى، وحكمــه حكـم الشـخص الكـامل البـالغ ويسـمونه النــاطق، وهــو النبــى، ونفـس مشخصـة هـو كلٌ أيضـا وحكمهـا حكم الطفل النـاقص التوجـه إلـى

١- الكرمـانى: راحة العـقل، ص ١١٠، ١١٢.

الكمال، أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام، ويسمونه الأساس وهو الوصى.

ومرة أخرى نجد ربطاً بين فعل حركة النفس لوصول كمالها بالعقل، وحركة الأشخاص بالشرائع، فكما تحركت الأفلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى والوصى فى كل زمان دائراً على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الأخير، ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف.

وهذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية، إنما القصد منها بلوغ النفس إلى حال كمالها، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبة فعلاً، وذلك هو القيامة الكبرى فتحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات وتتناثر الكواكب، وتتبدل الأرض غير الأرض، وتطوى السماء كطى السجل للكتاب المرقوم ويحاسب الخلق [1]، هكذا عرض الشهرستانى للفيض عند الإسماعيلية وبين كيف ربطوا بين عالم العقول وعالم الدين.

العالم عند الكرمانى:

لاشك أن النظرية التى قدمها الكرمانى فى انبثاق (فيض) الموجودات عن المبدع الأول تستلزم ضرورة القول بقدم العالم، فالفيض – كما سبق أن بينا عند الفارابى – يستلزم القول بقدم

١– الشهرستانى: الملل والنحل، ج٢ ص ٢٧.

العـالم، وقد أكد الكثير من مؤرخى الفرق إلى أن الإسمـاعيلية قد ذهبوا إلى القول بقدم العـالم، وأن طريقتهم هى طريقة الفلاسفة.

يقول الديلمى: إن من وجدوه (الإسماعيلية) فيلسوفا فهو منهم، وقد وصل الحبيب إلى المحبوب، وذلك لأن كلهم أجمعوا على قدم العالم، ويوضح الديلمى أن مايقصده الإسماعيلية بالقدم هو نفس مايعتقده الفلاسفة، ومعنى قولهم أن العالم محدث أنه موجود من غيره بطريقة الوجوب لاعلى المعنى أنه موجود من بعد العدم، وهذا ماصرح به صاحب (البلاغ) حين قال لتلميذه: لو وقعت على فيلسوف فاعلم إننا اجتمعنا وإياهم على نواميس الأنبياء وقدم العالم [1].

ولقد ذهب البغدادى إلى أن الإسماعيلية دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم، ويؤكد ذلك من خلال الرسالة التى بعث بها عبدالله بن الحسن القيروانى إلى الحسن بن سعيد الخبابى يوصيه فيها: أن أدع الناس بأن تقترب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، وأوهم كل واحد منهم بانك منهم، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء، وإذا ظفرت بالفلسفى فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، أيضاً نجد ابن تيمية فى فتاويه يؤكد على أنهم يبنون قولهم على مذاهب الفلاسفة [2].

١- الديلمى : بيان مذاهب الباطنية، ص ٧٩/١٦.

٢- عمر الدسوقى: إخوان الصفا، ص ٢١، ٩٢، ط ٣، دار النهضة المصرية، سنة ١٩٧٣م، طبعة ١٩٤٧م.

هكذا نجد إجماعا من كُتاب التواريخ وغيرهم على أن الإسماعيلية تتبع مذهب الفلاسفة والعالم قديم عند الفلاسفة، وبالتالي **فهو** قديم عند الإسماعيلية، لكن لندع النصوص تحدثنا عن رأى الكرمانى، فى هذه المسالة التى لطالما كثر الحديث حولها.

يفتتح الكرمانى المشرع السابع من السور الرابع بقوله: إن الموجودات عن الإبداع الذى هو المبدع الأول بالإنبعاث، وجودها لا بزمان، وأن كلها صورة محضة إلا الهيولى، ويقسم الكرمانى الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

الأولى: وهى أعلى المراتب، وأكملها ويطلق عليها اسم الإبداع وهى تكون لابزمان.

ثانيها: وهى ماتسمى بالإنبعاث وهى أوسط الأقسام وتكون مع الزمان.

ثالثها: يطلق عليها اسم الأحداث، وهى أدون المراتب وأخسها وتكون بزمان.

ثم يحاول الكرمانى أن يوضح كل مرتبة من المراتب السابقة من خلال شرح مفسر فيقول:

مايكون بزمان: هو الفعل الصادر عن علة فاعلة معوقة عن فعلها، إما من جهة ذاتها بكونها مشوبة بما يعوقها، أو من جهة المادة التى فيها تفعل بإمتناعها عن القبول دفعة واحدة أو كليهما، وذلك يختص بعالم الكون والفساد منها الأمور الصناعية.

مـايكون مع الزمـان: هـو الفعل الصـادر عن علة فاعلة فـى ذاتهـا ممـا هـو علـى غايـة القبـول وذلـك يختـص بـالذوات البريـة مــن الأجسـام، والأجسـام العـالية بكونـهـا قائمة بالفعل.

أمـا مـايكون لا بزمـان: فهـو الفعل الصـادر لا عن علة فاعلـة فـى ذواتهـا، ولا فى غيرهـا ولا عن علة معوقة فى ذاتهـا.

وتستمر الممـاثلة بين العوالم مـع الكرمـانى حتـى فـى تناولـه لإشكالية العـالم فوجـود الأشيـاء فـى عـالم الكـون والفسـاد شـىء بعد شـىء من المواليد، كذلك فى عـالم الدين شـىء بعد شـىء مـن فريضـة بعد فريضـة، وسُنة بعد سُنة، وإمـام بعد إمــام، إنمـا هـو للعوائق التى تعوق العلل الفاعلة عن أفعـالهـا.

أمـا دار الإبداع والانبعـاث لاعـائق فـيهـا، لخلوهـا من المـواد التى تعوق، وتجردهـا منهـا كذلك لكونهـا صـوراً محضـة لاتتعلـق بمـادة، ولا لهـا مـادة فتحجزهـا عن الفعل وإذا كان لاعـائق فيهـا فوجـود موجـوداتهـا لابزمـان بـل دفعـة واحـدة [1]، هكذا اتفـق الكرمـانى مـع أفلوطـين والفـارابى فـى أن المـادة تُعد سـبباً فـى إعـاقة الفعل.

ويقدم الكرمـانى مجموعة من الأدلة على القـول بقدم العـالم، وجميعهـا تسـتند علـى فكرتـه عـن الإبـداع وكيفـية ارتبـاط الموجـودات بـه، فالإبداع كان بلا زمـان، وكل مـايلزم عنه لابد أن يكون مثله أى قديم بلا زمـان وسـابق عليه، فلا زمـان فى وجـود

١- الكرمـانى: راحة العقل: ص ١٤٠، ١٤١.

الموجــودات، ووجــود الإنبعــاث عـن الإبـداع الـذى هــو المبــدع الأول يلزم أن تكون الموجـــودات عنــه وجـودهــا بـلا زمـــان، بـل معـا.

ويؤكد ذلك من خلال عـالم الدين وارتبـاط هـذا العـالم بعـالم الإبداع ارتباطاً وثيقاً، فكمــا قـال رســول اللـــه صلـى اللــه عليـه وسلم: "ألا إنـى تـارك فـيكم الثقليـن كتـاب اللــه وعـترتى، حبـــل ممــدود من السمــاء إلى الأرض، طـرف منـه بيـد اللـــه، وطـرف منه بأيديكم، فتمســكوا به فإنكم لن تضلوا مـا إن تمســكتم بـه، وقـد سـالت ربى أن يرد على الحوض كهـــاتين - وأشـــار بالمســبحتين من يديه جميعـا، وقال: ولا أقول كهـاتين - وجمـع بيـن المسبحة والوسطى من يده الواحدة - إحداهمـــا تسبق الأخـرى، الـذى يـدل بكونهمـا معـا على أن شيئا فى تلـك الـدار لـم يتقـدم وجــوده علـى شــيء من العـقول القائمة بالفعل، والعـقول القائمـة بـالقوة [1] بـل وجــود الكل معـا.

هذا مـاأكده عيسـى بن مريم عليه السلام، حيــن قـال: أنـا ابـن من فى السمـاء، فهـذه العبـارة هـى تـأكيد علـى تعلـق الموجــودات بـالقوة الســارية مـن عـــالم الإبـداع [1]، وأن هنـاك فـيضاً دائمـــا ومسـتمراً يفـيض من أعلى إلى أسـفل، من عـالم الإبداع والعــقول

١- الكرمـانى : راحة العقل، ص ١٤٢.

٢- الكرمـانى : راحة العقل، ص ١٤٦.

إلى عـالم الأجسـام وعـالم الدين فالكل مرتبط بعضــه ببعـض فهـو قديم بلا زمـان.

وإذا كان الغزالى قد ثار على الفلاسـفة واتهمهـم بالكفر لقولهم بقدم العـالم، كذلك نجد الديلمى وقد كفر الإسمـاعيلية، وذهبـوا إلـى أن قول الإسمـاعيلية بنفى الصفات وقدم العـالم لدليل على جحدهـم للصانع، فـيقول الديلمى: إنـهم ينفون الصـانع فى التحقيق لاعتقـادهم فى العـالم أنه قديم، فإذا كان قديمـا فلا صـانع فى الحقيقة [1].

وكمـا سـبق أن أوضحنـا أن هـذا القـول محـض افـتراء علـى الفلاسـفة وايضاً على الإسمـاعيلية، وذلك لأن الإعتقاد بقدم العــالم لايعنى نفى الصــانع، بـل كـلا الفريقيـن (الفلاسـفة والإسمـاعيلية) يؤكد على وجـود صـانع لهذا العـالم، فإذا كان العـالم قديـم، أى بـلا مدة زمنية، إلا أنـه حادث بمعنى أنـه محتـاج إلـى مـن يحدثـه وهـذا هـو معنى القديم عندهم.

أمـا قول الديلمى بأن الإسمـاعيلية جحـدوا الصـانع لأنهم قـاموا بنفى الصفات، فـيمكن القول بـأن نفـى الصفـات عنـد الإسمــاعيلية وعلى رأسهم الكرمــانى، قـد وضعـوا لـه تـبريرات، وهـذا سـوف نتعرف عليه فى تناولنا لطبيعة اللــه عند الكرمـانى.

---

١ – الديلمى: بيان مذاهب الباطنية، ص.

صفات اللـه عند الكرمـاني:

إذا نظرنـا فـى تـاريخ الفكـر الفلسـفى الإسـلامى والفكـر الكلامى، فإننا نجـد أن مسـالة صفـات اللــه تحتل مكانـة هـامة، ونجد أن كلاً من الفريقين (الفلسفى والكلامى) ينسب لله صفات، بل إننا لو تركنا الفكر الإسلامى واتجهنا إلى أفلوطـين، وهـو الـذى وصف اللـه تعـالى بصفات سلب، إلا أننا نجد لديه صفات إيجابيـة وهى أنـه تعـالى واحد خـير، فمـا هـو الحـال إذاً عند مفكـرى الإسمـاعيلية فى دراستهم للصفات، كيف تناولوها؟.

فى بداية حديثنا عن الصفـات عند الكرمـانى، لابد أن نذكر حديثاً لعلى بن أبى طالب رضى اللـه عنه، هذا الحديث هو مفتاح الصفات عند الإسمـاعيلية بوجه عام، فهـم يتمسكون بـه ويعدونـه عمـاد التوحيد فيروى عن علىّ، أنـه قـال: وصفـة تشبيه، ونعتـه تمويه، والإشـارة إليه تمثيل، والسكوت عنـه تعطـيل، والتوهـم لـه تقدير، والإخبار عنه تحديد [1].

فمن خلال هذا الحديث يتبين لنا أن شيوخ الإسمـاعيلية وعلى رأسـهم الكرمـانى قـد رفضـوا أن يوصـف اللـه بـأى صفـة مـن الصفات، ولقد قدم الكرمـانى الكثير مـن التبريرات على رفضـه لوصف اللـه تعـالى سلباً أو إيجاباً، منهـا: إن اللغة عـاجزة على أن تعبر عنه تعـالى، فمهمـا وصفنا اللـه فإن هذه الصفات لاتتعدى

١- محمد بن الوليد: حلاء العقول، ص ٩٥.

صفات الموجودات، وبالتالى هذه الصفات لاتليق بالذات الإلهية، كذلك العقل الإنسانى عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية.

وكما يقول الكرمانى؛ ليس فى اللغات الموجودة بين البشر مالم يكن به الإعراب عن الله تعالى بحسب اللائق به، إذ جميع الألفاظ والحروف المؤلفة والبسيطة كله محدث، والألفاظ والحروف واللغات آلات للبشر فى إفهام بعضهم بعضاً بما فى أنفسهم وهى محدثة، ولا تدل إلا على ماكان فى مثل حالها محدثاً، فهو وراء العقول والإدراكات، وفى حجاب عن الأفهام والفكر، تنقطع دونه مسالك البحث، فكل ماتنطق به الألسن وتتحرك به الشفاة واقع على ماقد أبدعه وأوجده سبحانه ليست لفظة تستعار فى إيجابه من غير إثبات صفة أو أكثر، فالله ليست له نعوت، فكل لفظ يوجب على البارى تجسيما أو يلزمه جارحة [1].

وعلى ذلك يجب أن ننفى عنه مايليق بمبدعاته التى هى الإعيان الروحانية، ومخلوقاته التى هى الصور الجسمانية، من الأسماء والصفات والحدود، فتوحيد الله يعنى نفى الصفات عنه، وإقامة حدوده، وإخلاص التوحيد لايثبت إلا بثبوت رتبة الوصاية والإمامة، وبها الإبانة عن مقامات الحدود الروحانية والجسمانية

١- الكرمانى: الرياض، ص ٢١٧، ٢١٨، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت سنة ١٩٦٠م، راحة العقل، ص ٥٠، أيضاً جلاء العقول، ص ١٤٧.

وتنزيه الحق عن صفات هؤلاء الحدود، فالخلق لايدرك خالقه والصنعة لاتدرك صانعها [١].

هكذا ذهب الكرمانى فى الصفات مذهباً مختلفاً تمام الإختلاف عن غيره من مفكرى الإسلام متكلمين وفلاسفة على السواء، فعلى سبيل المثال؛ نجد الأشاعرة وقد أثبتوا لله صفات قائمة مستقلة عن الذات، أما المعتزلة والذين يطلق عليهم اسم المعطلة، نجد لديهم إثباتاً للصفات، فالصفات عندهم هى عين الذات وليست زائدة على الذات، أما الفلاسفة فقد أثبتوا لله صفاتاً، وطريقتهم فى ذلك أقرب إلى طريقة المعتزلة، فالفارابى وابن سينا قالا إن أنيته عين ذاته.

أما الإسماعيلية بوجه عام والكرمانى بوجه خاص، فقد نفوا الصفات تماماً، فهم – كما قال عنهم الشهرستانى – نفاة لصفات حقيقية، فهم أشد تعطيلاً للذات من المعتزلة، وهنا نجد شيوخ الإسماعيلية وقد تصدوا لدفع هذه التهمة الشنيعة عنهم، فذهب السجزى (أستاذ الكرمانى) إلى تعريف التعطيل، بأنه "وصف الله بصفات خلقه أو أن ينسب له صفة من الصفات".

ويصف السجزى خصوم الإسماعيلية بانهم معطلة، فيقول: إنكم رميتمونا بالتعطيل وسميتم أنفسكم موحدة (يقصد بهم المعتزلة)، وأنتم بما رميتمونا به أشد استحقاقاً والزاماً، ونحن بما سميتم أنفسكم به أحق منكم (كانت المعتزلة تعرف بأنها أهل

١- الكرمانى: الرسالة الواعظة، ص ٢٥، ايضاً جلاء العقول، ص ٩٥.

التوحيد)؛ وذلك أنكم تعلمون يقيناً بأن لهذا العالم مبدعا قد أبدعه لامن شيء ولا من مادة، ولا بمثال صورة، ولقد نطقت كتبنا به.

فلما جردناه عن الصفات والإضافات وقدسناه عن النفوس والسمات سميتمونا معطلة، أليس التعطيل هو الإنكار الذى يؤدى قولكم فى معبودكم إليه، لأنكم لما أضفتم مبدعكم وخالقكم إلى أى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قول أو عقد ضمير، ثم يكون الموسوم به من خلقه غير مبدع ولا خالق ولا بارى جاز أن يكون مبدعكم وخالقكم من الوجه الذى عرفتموه مماثلاً لخلقه الذى نفيتموه أن يكون مبدعا وخالقاً، صح أن يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارىء وما قدم الغير عليه عما يتلوه معطلاً.

هنا يحاول السجزى التأكيد على أن طريقة الإسماعيلية فى الصفات تختلف عن الحشوية والمتكلمين والفلاسفة، فالحشوية حصروه فى جسم محيط به، والمتكلمين جعلوه فى شيء يقوم به، أما الفلاسفة فجعلوه جوهرا" [1].

كذلك حاول الكرمانى دفع هذه التهمة (أعنى بها تهمة التعطيل) من خلال توضيحه لما يقصده بالنفى، فالنفى عنده لاينصب على الذات، بل على الصفة فقط، فحرف النفى (لا) ينصب على الصفة دون الموصوف، كأن يقال مثلاً (لاهو)، و (لا

---

١ - السجستانى: الافتخار، ص ٢٣، ٢٤، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، ط١، دار الأندلس، سنة ١٩٨٠م.

إلـه)، وليـس هـذا ممـا تقـول بـه الإسمـاعيلية [١] إذ أن النفـى عندهم هـو نفى الصفات وحدهـا وتوجيـه حـرف النفـى (لا)، إنمـا يذهب على الصفات دون الهـوية.

من هنا نجد أن الكرمـانى ينفى أى شبه بين اتجاه الإسمـاعيلية واتجاه المعتزلة فى التعطـيل، لقد أوضـح الكرمـانى أنـه لاتوجـد مشـابهة، بل هناك فرق، وفرق كبير بين التعطـيل الذى نسـب لهـم وتعطـيل المعتزلة، فكمـا قال الكرمـانى أن المعتزلة قالوا بـأفواههم قول الموحدين، واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحديـن بـإطلاقهم علـى اللـه سبحانه وتعـالى مـايسـتحقه غير اللـه تعـالى مـن الصفـات وفى الجملة ففسـاد القـول فـى التوحيـد بإثبـات الصفـات وإيجابهـا للمتعـالى [٢].

وإذا كان الكرمـانى قد قدم تـبريرا لنفـيه للصفـات، فإننـا نجـد تبريرا آخرا أكثر طرافة قدمه محمد بن على الباقر، يقول فـيه: إنـه لمـا وهـب العلـم للعـالمـين قيـل هـو عـالم، ولمـا وهـب القـدرة للقادرين قيل هـو قادر، فهـو عـالم وقـادر بمعنـى أنـه وهـب العلـم والقدرة لابمعنى أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة، كذلك نقول فـى القـدم أنـه ليس بقديـم ولا محـدث بـل القديـم أمـره

١– الكرمـانى: راحة العـقل، ص ٥٢، أيضاً مقدمة الرياض، ص ٢٠.

٢– الكرمانى: راحة العقل، ص ٥٢، ٥٤.

وكلمته، والمحدث خلقه وفطرته [1]، وقد نفى الكرماني مجموعة صفات عن المبدع الأول، منها:

لاضد له:

الله ليس له ضد، لأن من طبيعة الأضداد أن تكون متنافرة، والواحد لايكون موجوداً إلا بفقد ضده، لكننا مع ذلك نجد الأضداد موجودة، فهذا دليل على وجود شيء آخر أعلى وأسمى منهما لأنه حفظهما فهو يستحق الألوهية، ويحاول الكرماني البرهنة على نفى الضد، فيقول: لو كان له ضد لكان لا يخلو ضده أن يكون إما قائم العين أو مفقود العين، فإذا كان الضد مفقود العين ففقد ضده سبباً لوجوده، وما يكون له سبب، فسببه أولى بالتقدم منه وأحرى بالإلهية، وإذا كان الضد قائم العين موجوداً وهما جميعا فى الوجود سواء فوجودهما جميعا من غير أن يبطل أحد منهما يوجب أن يكون لهما مايجرى فيهما مجرى الحافظ عليهما وجودهما، فالضدان لايجتمعان فى الوجود إلا بحفظ حافظ، وذلك الحافظ أولى بالإلهية منهما، وإذا كان وجود الضد يوجب مايتقدم عليه تعالى ماوجوده محال، فوجود الضد له تعالى محال [2].

١- الشهرستاني: الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٦، أيضاً : الديلمي: بيان مذاهب الباطنية، ص ٦.

٢- الكرماني: راحة العقل، ص ٤٧.

نفى الآيسية:

ويستخدم الكرمانى فى دراسته لهذه الصفة مصطلحات الفلاسفة لاسيما الكندى، حين يقول الأيس والليس، فالأيس هو الوجود، والليس هو العدم، فالكرمانى ينفى الليس عن الله، فالله ليس عدماً، ويستدل على ذلك من خلال وجود الموجودات، فيقول كانت الموجودات بعضها فى وجوده مستند إلى بعض، ولو كان ذلك البعض الذى يستند هذا البعض فى وجوده إليه، وبه يتعلق وجوده غير ثابت فى الوجود، ولاموجوداً لكان وجود هذا البعض محالاً، فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذاك كان منه العلم، بان الذى تنتهى إليه الموجودات التى يه توجد وإليه تستند وعنه توجد، هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيتة، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيتة باطلة [1]، من هنا استدل الكرمانى على نفى الليس عن الله من خلال وجود الموجودات.

نفى الأيس:

هل معنى نفى الكرمانى (لليس) إثباته للأيس؟

الحقيقة أن الكرمانى شانه شان غيره من الإسماعيلية لايثبت صفة لله تعالى لأن نفى الصفات يعد عماد التوحيد، فنفيه (لليس) لايعنى إثباتاً (للأيس)، بل نجده وقد نفىالأيس أيضاً، فالأيس يحتاج إلى مايستند إليه فى الوجود، وكان هو عز

١- الكرمانى: راحة العقل ص ٣٧، ٣٨.

كبرياؤه متعالياً عن الحاجة فما هو هو، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيسا، لتعلق كون الأيس أيسا بالذى يتأول عليه الذى جعله أيسا، واستحالة الأمر فى أن يكون هو تعالى أيسا، ولا هو يحتاج فيما هو هو إلى غير به هو هو غير محتاج، فمحال كونه أيساً [1].

هذا ما أكده السجزى حين ذهب إلى أن هويته تعالى تتمثل فى إظهار نفى الهويات واللا هويات عن المبدع، ولو كانت للمبدع هوية مثبتة عند المبدع سوى نفى الهويات واللاهويات فبأى شىء أثبتها المبدع، بأيسيته التى هى العقل، أم بايسيته التى هى الإبداع؟ فإن كان بأيسيته أثبت هوية المبدع وأيسيته العقل كان المبدع إذاً عقلاً والعقل هو المبدع فنتيجته إذاً أن المبدع هو المبدع وهذا محال ظاهر.

فالبارى لانقول هو موجود ولا لاموجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز [2]، فإن الإثبات الحقيقى يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات.

١- الكرمانى: راحة العقل، ص ٣٩.

٢- السجستانى: الينابيع، ص ٧١، ط١ منشورات المكتب التجارى للطباعة والتوزيع، بيروت سنة ١٩٦٥م، لقد ذهب الكرمانى فى نفيه للصفات إلى حد الخطأ المنطقى، فقد نفى النفى (لا لا) ظناً منه أنه يؤكد النفى، مع أنه كما هو معروف أن نفى النفى إثبات، هذه قاعدة منطقية متعارف عليها ، بل إننا نجد من المفارقات الغريبة أن ابن تيمية هو عدو الفكر-

نفى الجسمية:

أفاض الكرماني في التدليل على أن الله تعالى ليس جسم، وبالتالى ليس بمادة أو صورة، شغل ذلك جزءاً كبيراً من رسالته الواعظة [1]، فبين أنه تعالى ليس بجسم ولا فى جسم ولايعقل ذاته ولا يحس به محس، إذ لو كان محسوساً لكانت المشاعر تدركه، فهويته مباينة للأشياء كلها، فهو من حيث هو هو يختم على الأفواه أن تتحرك، وعلى اللسان أن ينطق.

نفى الانقسام:

لو كان منقسماً لاقتضى ذلك انقسام ما به كانت هويته مما يتقدم عليه، فهو برىء من أنحاء النقص والتمام، فهو ليس بذى حد فتعلم طبيعته من حده على مايكون الطول والعرض والعمق حداً للجسم، ولا مما يعلم ببرهان فيقام عليه المقدمات.

نفى المكان واللامكان:

إنه تعالى لافى مكان، ولا لا فى مكان، لأن الذى فى مكان ما، أو هو بكل مكان الخلق لا الخالق، والذى بمكان دون مكان، أشد تعطيلاً لتقابل الأمكنة اياه إذا خلت عن مبدعها وملأ ذلك،

اليوناني، يستخدم هذه القاعدة من قواعد المنطق الأرسطية كي يدحض آراء الإسماعيلية فى نفيهم للصفات الإلهية.

١- الكرماني: الرسالة الواعظة، ص ١٩، ٢٠.

فمـا تتقابلـه الأمكنـة ليـس هـو المبـدع الخـالق بـل خلـق مـن خلائقه [1]، فالمكان لايليق بأن ننسبه لله تعـالى.

نفي المـادة والصـورة:

كذلك نفى الكرمـانى المـادة والصورة عن اللـه تعـالى، فهـو متعـالى عن أن يكون صورة لأن الصورة تحتاج فى وجـودهـا إلى وجـود مـا سـواهـا أى المـادة، كذلـك هـو ليـس بمـادة لأن المـادة بدورهـا تفتقر إلى الصورة، كذلك لايجـوز أن يكون كلاهمـا.

نفي العـدد:

ذهبـت الإسمـاعيلية بوجـه عـام إلى نفى العدد عن اللـه تعـالى، وقد أكد السجزى ذلك من خلال تناوله لمفهـوم الواحديـة، فالواحدية عنده تأخذ معنى آخر غير المتعـارف عليه، فليس الواحد هـو نفى الإثنتية أو الواحد الذى إذا اقترن بواحد آخـر صـار اثنيـن كمـا ذهب البعض، بل إن الإسمـاعيلية لهـم رؤيـة خاصـة بـالعدد، لذلك نزهـوا المبدع عن سمـات الأعداد والمعدودات، فهـو الواحـد الأحـد، مـالايتكثر ولايـتزايد ولايتناسـب [1]، فهم ينفـوا الأعـداد والمعدودات عن المبدع لأنهـا من موجـوداته ومبدعـاته.

إذا كانت كل الصفات التى وصـف بهـا الكرمـانى اللـه تعد صفات سلب، ألا يوجد صفة إيجابية وصف بهـا اللـه؟

١- السجستانى : الإفتخار، ص ٢٥.

٢- السجستانى: الينابيع، ص ١٤، أيضاً : الإفتخار، ص ٢٦.

يجيب الكرمانى على ذلك بقوله: لمـا كـانت العـقول مشـتاقة إلى توحيد اللـه وتقديسـه وتحميده وتمجيده بمـا هـو أهلـه، كـان لذلك طريقان:

الطريق الأول: من جهة إلحاق الصفات له مؤدياً إلى الكـثرة على اللـه تعـالى والافتراء عليه، بنسـب مـالا يليق به إليـه، لذلـك كان الطريق الأفضل والأصدق هـو ذلـك الـذى يعتمد علـى ضد إثبات الصفـات أى نفيهـا عنـه، ويدلـل علـى صحـة هـذا الطريـق بالتفرقة بين القول الصـادق الذى يتفـق ومـاهـو كـائن وبيـن القـول الكاذب.

وعلى ذلك فإذا أثبتنا له تعـالى صفة وكانت الصفـة ليست لـه بل لغيره بكونهـا مختصـة بالموجـودات كـان ذلـك كذبـاً، فـالكذب إثبات شـىء لمـا هـو ليس له، أو نفى شـىء عمـا هـو له، وإننا إن نفينا عنه صفة وكانت تلك الصفة لغيره كنا فى ذلك صادقين.

الطريق الثانى:

هـو أننا لو اتجهنا إلى موجـوداته ووصفنـاه بصفـات هـى فـى موجـوداته فهى لاتصل بنا إلى حقيقـة الـذات الإلهـية، وكمـا قـال الكرمـانى: إن اللغة عـاجزة عن وصـف اللـه بـأى صفـة فعمـاد التوحيد هـو نفى الصفات عنه تعـالى.

هكذا انتهى الكرمـانى فى مسـالة الصفات إلـى أنـه هـو هـو، ولاصفة لـه، ولا نعـتاً ولاحـد ولاشـبه ولاقريـن، كمـا ينعت بـه مـاكان من عـالمى الجسم والعـقل، وهـويته هـوية ليست بهـوية يمكن أن تكون لغيره من مبدعـاته فيهـا، والكل منسـوباً إليه بكـون حدوثه بامره.

وقد ذهب الكرماني إلى أن هذه الصفات هي للمبدع الأول وليست كما يظن البعض من أول وهلة يقرأ ماكتبه الكرماني في الصفات أنها لله الواحد الأحد الذي ذكر في القرآن الكريم، والذي تحدث عنه الفلاسفة والمتكلمين، فالذي يحرك العالم والمسبب الأول للفيوضات هو المبدع الأول وهو العقل الكلي عند الفلاسفة.

ولما كان الكرماني قد ربط بين عالم العقول وعالم حدود الدين، لذلك نجد بعض الإسماعيلية قد خلعوا صفات التقديس على الإمام إلى الحد الذي ألهوا فيه الحاكم، ونسبوا إليه معرفة بالغيب وهذا فيما أرى شيء يتفق ونظريتهم في الفيض أو انبثاق الموجودات [1]، فالعقل الكلي الذي هو خالق كل شيء والذي يطلق عليه الكرماني لقب الإبداع هو الذي يلقي المعرفة على الناطق أو النبي، ثم يليه الأساس أو الوصي الذي يستمد هذه المعرفة من هذا المكان المقدس، ثم يليه الإمام، هنا نجد أن المعرفة تستمر من خلال الفيض، كذلك الوحي لاينتهي بإنتهاء النبوة، لأن هناك من يكمل رسالة النبي.

فمهمة النبي كشفت أسرار الدين، فإذا كان دور النبوة قد انتهى، فإن دور الولاية يبدأ بذلك الإنتهاء، ودور الولاية هو دور

١- يبدو أن مسألة تأليه الحاكم كان مبدءاً متعارفاً عليه عند الإسماعيلية، والدليل على ذلك أن الكرماني وهو داعي الدعاة لم يفعل مع الفرغاني شيء سوى مجرد توبيخ له دون أن يأخذ عليه حكماً رادعاً له، أما مجيء الكرماني ودعوة الحاكم له فكان لمجرد تهدئة الأمور فقط.

الإمام [1]، فلابد من وجود إمام معصوم يخلف النبى وقد خلعوا عليه صفات التقديس، ويرجع وصفهم للإمام بصفة الإله إلى تأويلاتهم الباطنية، ويبررون ذلك بتبرير طريف، حيث يروا أن الإنسان يُعرف بوجهه، ولما كان الإمام هو الذى يُدل العالم على الله، فهو وجه الله كذلك هو يد الله، لأنه الذى يقيم أحكامه ويبطش بأعداء الدين، لذلك ألهوا الحاكم وقالوا فى ذلك الكثير من الأشعار التى تبجل وتقدس الإمام منها تلك التى قالها أبو الحسن الأخنش، فى مدح الآمر بأحكام الله [2].

بشر فى العين إلا أنه	عن طريق العقل نور وهدى
جل أن تدركه أعيننا	وتعالى ان نراه جسدا
تدرك الأفكار فيه بانيا	كاد من جلاله أن يعبدا

ما أنت دون ملوك العالمين سوى روح من القدس فى جسم من البشر

هكذا جعلوا من الأئمة آلهة الأمر الذى أثار المصريين مما أدى بالحاكم إلى الإسراع فى طلب الكرمانى للتهدئة من روع المصريين والتأكيد على أن الحاكم ماهو إلا بشر، وإن الذين ألهوا الحاكم هم فرقة ضالة، فقال فيهم إن أعظم الفرق ضلالاً

١- زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، ص ١١٣.

٢- محمد حسين كامل: طائفة الإسماعيلية، ص ١٥٧.

فرقة الغـلاة، ضلـت وأضلـت غيرهـا، فانسـلخت عـن جمـل أهـل الدين والديانة، فقوله إن المعبود تعـالى هـو أمــير المؤمنيـن سـلام اللـه عليه فقول كفر، "تكاد السمـاوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال طولا"، إن ذلك إلا كفر محض، فمـا أمـير المؤمنيـن إلا عبدٌ للـه خاضع له وطائع يسـجد لوجهه الكريم [1].

هكذا كان تناول الكرمـانى لمسـألة الصفات الإلهـية لايختلـف عن تناول الإسمـاعيلية بوجه عـام لهـا والتـى تتلخـص فـى نفـيهم للصفات فنفى الصفات عمـاد التوحيد لديهم.

١- الكرماني: الرسالة الواعظة، ص٢٧.

خاتمــة:

لقد كان لنظرية الفيض أو الصدور التى ابتدعها أفلوطين أثراً واضحاً وخطيراً على الكثير من مفكرى الإسلام، فلاسفة ومتكلمين على السواء، يظهر هذا جلياً فى الشخصيتين اللتين أخترناهما للدراسة (الفارابى - الكرمانى) فكلاهما تتضح عنده النظرية، وقد كان لها تأثيرها الواضح سواء كان من الناحية الأنطولوجية أو الإيستمولوجية.

كان لابد من وجود سلسلة من الموجودات التى ظهرت عن طريق الفيض (الفارابى) أو الانبثاق (الكرمانى)، كذلك كان لابد من استمرارية لهذا الفيض على العقول الأرضية يتمثل فيما يسمى بالوحى.

فالوحى نجده مستمراً لاينقطع عند الكرمانى، فإذا كانت النبوة قد انتهت، فإن الولاية لاتنتهى، من هنا كان للإمام أهمية خاصة عند الكرمانى، فهو إمتداداً طبيعياً، فإذا كانت النبوة قد انتهت، فإن الولاية لاتنتهى، من هنا كان للإمام أهمية خاصة عند الكرمانى، فهو امتداداً طبيعياً وضرورياً للنبى، فالإمامة ليست قضية سياسية بل قضية أصولية عقائدية، وعلى هذا كان ضرورياً معرفة إمام الزمان والإيمان به وطاعته لأنه حامل لجزء من الجوهر الإلهى وهو السبيل إلى النجاة.

وضرورة الإمام والإيمان به يرجع إلى اعتقادهم بالباطن، فهناك مايسمى بالشريعة وما يسمى بالحقيقة، الشريعة هى المظهر الخارجى للحقيقة، والحقيقة هى البعد الداخلى للشريعة الأولى ظاهر والثانية باطن، وإدراك الباطن يحتاج إلى عارف

بالسر، هذا العارف هو النبى، لكن النبوة ختمت بمحمد صلى الله عليه وسلم، فوسيلتنا فى كشف السر الحقيقى الخافى وراء الظاهر لايكون إلا بالإمام [1]، بل إن بالإمام فى رأيهم اكتملت ونضجت معه القوة القدسية.

وهنا نجد تشابها بين موقف الكرمانى والفارابى، فلقد ذهب الفارابى إلى أن الفيلسوف أعلى كعباً من النبى، ويتفق معه الكرمانى فى ذلك، لكن يختلف معه فى أن المعرفة التى تأتى للفيلسوف (عند الفارابى) تكون بالمجاهدة، فالفيلسوف لايوحى إليه فهو يتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل وليس المخيلة، أما الإمام عند الكرمانى؛ فالمعرفة تأتى إليه عن طريق ماتفيضه عليه القوة القدسية فهو يوحى إليه، فالوحى - كما قال - لاينقطع، بل متواصل مع الإمام.

والتشابه بين الكرمانى والفارابى لاينقطع، فبداية من مسألة الفيض وترتيب الموجودات، نجدها واحدة (إلى حد ما) عند الفيلسوفين، فالفيض أو الانبثاق عند الكرمانى مزيجاً من نظرية الفيض الأفلوطنية، والفارابية والتى انتهت بهم إلى نتيجة واحدة وهى أن الله ليس هو الخالق المباشر للموجودات.

وإذا كنا نجد أن الفارابى قد حاول ان يدمج العالم العلوى بالعالم السفلى، من خلال إقامة يوتوبيا أو مدينة فاضلة يرأسها حاكم فيلسوف، فكذلك نجد الكرمانى، قد حاول أن يؤكد استمرارية الفيض وارتباط العوالم بعضها ببعض، أكد ذلك من

١- زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، ص ١١١.

خلال الدولة الموجودة بالفعل المترامية الأطراف (الدولة الفاطمية)، فإمامها أو رئيسها كان بمثابة العقل الأول أو المبدع على الأرض المتصل بالقوة القدسية، الأمر الذى جعل البعض يؤلهه.

من هنا نجد خلافاً واضحاً بين الكرماني والفارابى، لاسيما فى مسالة الصفات الإلهية، فكما سبق أن أوضحنا أن الكرمانى قد نفى الصفات عن اللـه، ولم يصف اللـه إلا بصفات سلب، والسلب عنده لايعنى إثبات الصفة المقابلة، لكن من هو اللـه الذى ينفى عنه تلك الصفات، لقد فاجأنا الكرمانى بان هذا الإله هو المبدع، وليس اللـه الذى وصفه الفارابى بصفات سلبية، وأخرى إيجابية.

حاول الكرمانى إذاً كواحد من الفلاسفة الإسماعيلية وضع نظام فلسفى يعتمد اعتماداً رئيسياً على نظرية الفيض التى نجدها وقد تغلغلت فى شتى مجالاتهم الفكرية التى كانت ستاراً أو حجاباً لإخفاء نواياهم السياسية.

أهم المصادر والمراجع:

أولاً : المصـــــادر:

١- أرسطو: مقالة اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات بالكويت، سنة ١٩٧٨م.

٢- البغدادى: الفرق بين الفِرق، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٨٥م.

٣- الحامدى، حاتم بن إبراهيم: زهر بدَر الحقائق، تحقيق د. عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، سنة ١٩٥٨م.

٤- الجرجانى: التعريفات، تحقيق عبدالمنعم الحفنى، دار الإرشاد، سنة ١٩٩١م.

٥- الديلمى (محمد بن الحسن): بيان مذاهب الباطنية، عنى بتصحيحه راشد وطمان، استانبول، مطبعة الدولة، سنة ١٩٣٨م.

٦- السجستانى (أبو يعقوب): الينابيع، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، منشورات المكتب التجارى، بيروت، سنة ١٩٦٥م.

٧- السجستانى: إثبات النبوات، تحقيق وتقديم د. عارف تامر، ط٢، دار الشرق، بيروت، سنة ١٩٨١م.

٨- السجستانى: الافتخار، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، ط١، دار الأندلس، سنة ١٩٨٠م.

٩- الشهرستانى: الملل والنحل، ج٢، ضمن كتاب الفصل فى الملل والنحل، لابن حزم.

١٠- الفارابى: عيون المسائل، مطبعة السعادة بالقاهرة، سنة ١٣٢٥هـ.

١١- الفارابى: التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٦هـ.

١٢- الفارابى: شرح رسالة زينون الكبير اليونانى، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٩هـ.

١٣- الفارابى: تحصيل السعادة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٥هـ.

١٤- الفارابى: الدعاوى القلبية، ط١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٩هـ.

١٥- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط١، مطبعة النيل، بدون تاريخ.

١٦- الفارابى: السياسات المدنية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٦هـ.

١٧- الفارابى: مقالة العقل، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العربية، لجميل صليبا، دار الكتاب اللبنانى.

١٨- الفارابى: نصوص الحكم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٥هـ.

١٩- الفارابى: رسالة فى إثبات المفارقات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، سنة ١٣٤٥هـ.

٢٠- الكرمانى (حميد الدين): راحة العقل، تحقيق وتقديم، د. محمد كامل حسين، د. مصطفى حلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، سنة ١٩٥٢م.

٢١- الكرمانى: الرسالة الواعظة، مجلة كلية الآداب، مايو سنة ١٩٥٢.

٢٢- الكرمانى: الرياض فى الحكم، بن الصادين، صاحب الإصلاح والنصرة، تحقيق وتقديم، د. عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، سنة ١٩٦٠م.

٢٣- الوليد (محمد): جلاء العقول، تحقيق د. عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، سنة ١٩٥٨م.

٢٤- ثامسطيوس: شرح حرف اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، سنة ١٩٧٨م.

ثانياً : <u>المراجع</u>:

١- الجابرى (عابد): نحن والتراث، قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، ط٤، دار التنوير، سنة ١٩٨٥م.

٢- الدسوقى (عمر): أخوان الصفا، ط٣، دار النهضة المصرية سنة ١٩٧٣م، أيضاً طبعة سنة ١٩٤٧م.

٣- العراقى (عاطف): ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط٣، دار المعارف، بمصر سنة ١٩٧٦م.

٤- النشار (علي سامي): نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج٢، ط٤، دار المعارف، سنة ١٩٦٩م.

٥- أوليري (ديلاس): الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي، عالم الكتب سنة ١٩٦١م.

٦- تيزيني (طيب): مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط٥، دار دمشق سنة ١٩٧١م.

٧- حسين (محمد كامل): طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، وحكم الإسلام فيها، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٩م.

٨- دي بور (ت. ج.): تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق، د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٤، لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٧م.

٩- صليبا (جميل): من أفلاطون إلى ابن سينا، ط١، مكتبة النشر العربي بدمشق، سنة ١٩٣٧م.

١٠- صليبا (جميل): تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، سنة ١٩٨١م.

١١- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٣م.

١٢- غلاب (محمد): مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٤٧م.

١٣- نجيب (زكى): تجديد الفكر العربى، دار الشــروق، ســنة ١٩٧١م.

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1- George (F.) : The Theortical Philosophy, New York, 1975.

2- Joseph Moreau : Stoicisme - Eplcuresme Tradition, Libraire Philosaphilque Jurim, 1979.

3- Madkour (Dr. Ibrahim) : La Place d' Al-Farabi dans l' ecol Philosophique Muslman, Paris, 1934.

4- Sharif (M. M.) : A History of Muslim philosaphy, Vol. I, 1963.

فهرس